روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين

الجزء التاسع عشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
﴿ المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي ﴾

إدارة الطباعة المنيرية
و
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مصر ؛ درب الاتراك رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿سورة الأنبياء ٢١﴾

نزلت بمكة كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس. وابن الزبير رضي الله تعالى عنهم، وفي البحر أنها مكية بلا خلاف وأطلق ذلك فيها، واستثنى منها في الاتقان قوله تعالى (أفلا يرون أنا نأتي الأرض) الآية وهي مائة واثنتا عشرة آية في عد الكوفي واحدى عشرة في عد الباقين كما قاله الطبرسي والداني، ووجه اتصالها بما قبلها غني عن البيان، وهي سورة عظيمة فيها موعظة فخيمة، فقد أخرج ابن مردويه. وأبو نعيم في الحلية. وابن عساكر عن عامر ابن ربيعة أنه نزل به رجل من العرب فأكرم عامر مثواه وكلم فيه رسول الله ﷺ فجاءه الرجل فقال: إني استقطعت رسول الله ﷺ واديا ما في العرب واد أفضل منه وقد أردت أن أقطع لك منه قطعة تكون لك ولعقبك من بعدك فقال عامر: لا حاجة لي في قطيعتك نزلت اليوم سورة أذهلتنا عن الدنيا (اقترب للناس) إلى آخره *

﴿بسم الله الرحمن الرحيم اقترب للناس حسابهم﴾ روي عن ابن عباس كما قال الامام. والقرطبي. والزمخشري أن المراد بالناس المشركون ويدل عليه ما تستسمعه بعد إن شاء الله تعالى من الآيات فانها ظاهرة في وصف المشركين، وقال بعض الاجلة: إن ما فيها من قبيل نسبة ما للبعض إلى الكل فلا ينافي كون تعريفه للجنس، ووجه حسنه ههنا كون أولئك البعض هم الاكثرون وللاكثر حكم الكل شرعا وعرفا. ومن الناس من جوز ارادة الجنس والضمائر فيما بعد لمشركي أهل مكة وإن لم يتقدم ذكرهم في هذه السورة وليس بابعد مما سبق، وقال بعضهم: إن دلالة ما ذكر على التخصيص ليست الا على تقدير تفسير الاوصاف بما فسروها به، ويمكن أن يحمل كل منها على معنى يشترك فيه عصاة الموحدين ولا يخفى أن في ذلك ارتكاب خلاف الظاهر جدا، واللام صلة لاقترب كما هو الظاهر وهي بمعنى إلى أو بمعنى من قال (اقترب) افتعل من القرب ضد البعد وهو يتعدى بالى وبمن، واقتصر بعضهم على القول بانها بمعنى إلى فقيل فيه تحكم لحديث تعدي القرب بهما، وأجيب بأنه يمكن أن يكون ذلك لان كلا من من وإلى اللتين هما صلتا القرب بمعنى انتهاء الغاية إلا أن إلى عريقة في هذا المعنى ومن عريقة في ابتداء الغاية فلذا أوثر التعبير عن كون اللام المذكورة بمعنى انتهاء الغاية كاللام في قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) القول بأنها بمعنى إلى واقتصر عليه، وفي الكشف المعنى على تقدير كونه صلة لاقترب اقترب من الناس لأن معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم يحصل به الغرض انتهى، وفيه بحث فان المفهوم منه أن يكون كلمة من التي يتعدى بها فعل الاقتراب بمعنى ابتداء الغاية وليس كذلك لعدم ملاءمة ذلك المعنى مواقع استعمال تلك الكلمة فالحق انها بمعنى انتهاء الغاية فانهم ذكروا أن من يجيء لذلك، قال الشمني: وفي الجنى الداني مثل ابن مالك لانتهاء الغاية بقولهم تقربت منه فانه مساو لتقربت اليه، ومما يشهد لذلك أن فعل الاقتراب كما يستعمل بمن يستعمل بالى، وقد ذكر في معاني من انتهاء الغاية كما سمعت ولم يذكر أحد في معاني إلى ابتداء الغاية والاصل أن تكون

الصلتان بمعنى فتحمل من على إلى فى كون المراد بها الانتهاء، وغاية ما يقال فى توجيه ذلك أن صاحب الكشف حملها على ابتداء الغاية لانه أشهر معانيها حتى ذهب بعض النحاة إلى ارجاع سائرها اليه وجعل تعديته بها حملا على ضده المتعدى بها وهو فعل البعد كما أن فعل البيع يعدى بمن حملا له على فعل الشراء المتعدى بها على ماذكره نجم الائمة الرضى فى بحث الحروف الجارة، والمشهور أن (اقترب) بمعنى قرب كارتقب بمعنى رقب ، وحكى فى البحر أنه أبلغ منه لزيادة مبناه والمراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه وهو الساعة، ووجه ايثار بيان اقترابه مع أن الكلام مع المشركين المنكرين لاصل بعث الاموات ونفس احياء العظام الرفات فكان ظاهر ما يقتضيه المقام أن يؤتى بما يفيد أصل الوقوع بدل الاقتراب وأن يسند ذلك إلى نفس الساعة لا إلى الحساب للاشارة إلى أن وقوع القيام وحصول بعث الاجساد والاجسام أمر ظاهر بلا تمويه وشىء واضح لا ريب فيه وأنه وصل فى الظهور والجلاء إلى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وأن الذى يرخى فى بيانه أعنة المقال بعض ما يستتبعه من الاحوال والاهوال كالحساب الموجب للاضطراب بل نفس وقوع الحساب أيضا غنى عن البيان لا ينبغى أن ترتاب فيه العقول والاذهان وأن الذى قصد بيانه ههنا أنه دنا أوانه واقترب زمانه فيكون الكلام مفصحا عن تحقق القيام الذى هو مقتضى المقام على وجه وجيه أكيد ونهج بديع سديد لا يخفى لطفه على من ألقى السمع وهو شهيد ٭

وجوز أن يكون الكلام مع المشركين السائلين عن زمان الساعة المستعجلين لها استهزاء كما فى قوله تعالى (فسينغضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا) فحينئذ يكون الاخبار عن الاقتراب على مقتضى الظاهر، وايثار بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب سائر وقوع مستتبعات البعث كفنون العذاب وشجون العقاب للاشعار بأن مجرد اقتراب الحساب الذى هو من مبادئ العذاب ومقدماته كاف فى التحذير عما هم عليه من الانكار وواف بالردع عما هم عليه من العلو والاستكبار فكيف الحال فى نفس العذاب والنكال ٭

وذكر شيخ الاسلام مولانا أبو السعود عليه الرحمة ان إسناد ذلك إلى الحساب لا إلى الساعة لانسياق الكلام إلى بيان غفلتهم عنه وإعراضهم عما يذكرهم اياه وفيه ما فيه، ثم الوجه اللائح فى النظر الجليل لاسناد الاقتراب إلى الحساب دون الناس مع جواز العكس هو أن الاقتراب اذا حصل بين شيئين يسند الى ما هو مقبل على الآخر متحرك ومتوجه الى جهته حقيقة أو حكما حتى أنه لو كان كل منهما متوجها الى الآخر يصح الى كل منهما ، وقد سمعت أن المراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه ، وقد صرح به أجلة المفسرين ، وأنت خبير بأن الشائع المستفيض اعتبار التوجه والاتيان من الزمان الى ذى الزمان لا بالعكس فلذلك يوصف الزمان بالمضى والاستقبال فكان الجدير أن يسند الاقتراب الى زمان الحساب ويجعل الناس مدنوا اليهم ٭

وذكر شيخ الاسلام أن فى هذا الاسناد من تفخيم شأن المسند اليه وتهويل أمره ما لا يخفى لما فيه من تصوير ذلك بصورة شىء مقبل عليهم لا يزال يطلبهم فيصيبهم لا محالة انتهى ، وهو معنى زائد على ماذكرنا لا يخفى لطفه على الناقد البصير واللوذعى الخبير ، والمراد من اقتراب ذلك من الناس على ما اختاره الشيخ قدس سره دنوه منهم بعد بعده عنهم فانه فى كل ساعة يكون أقرب اليهم منه فى الساعة السابقة ، واعترض قول الزمخشرى المراد من ذلك كون الباقى من مدة الدنيا أقل وأقصر مما مضى منها فانه كصبابة الاناء وردى الوعاء بانه لا تعلق له بما نحن فيه من الاقتراب المستفاد من صيغة الماضى ولا حاجة اليه فى تحقيق أصل معناه . نعم قد يفهم منه

عرفا كونه قريبا في نفسه أيضا فيصار حينئذ إلى هذا التوجيه. وتعقبه بعض الافاضل بأن القول بعدم التعلق بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي خارج عن دائرة الانصاف فانه إن أراد أنه لا تعلق له بالحدوث المستفاد منها فلا وجه له إذ الاقتراب بالمعنى المذكور أمر حدث بمضي الاكثر من مدة الدنيا وإن أراد انه لاتعلق له بالمضي المستفاد منها فلا وجه له أيضا إذ الدلائل دلت على حصول هذا الاقتراب حين مبعث النبي ﷺ الموعود في آخر الزمان المتقدم على نزول الآية ه

ثم قال: فليت شعري مامعنى عدم تعلقه بما نحن فيه بل ربما يمكن أن يدعى عدم المناسبة في المعنى الذي اختاره نفسه فان الاقتراب بذلك المعنى مستمر من أول بدء الدنيا إلى يوم نزول الآية بل إلى ما بعده فالذي يناسبه هو الصيغة المنبئة عن الاستمرار والدوام ، ثم لايخفى على أصحاب الأفهام أن هذا المعنى الذي اعترضه أنسب بما هو مقتضى المقام من اخافة الكفرة الآثام المرتابين في أمر القيام لما فيه من بيان قربه الواقع في نفس الأمر اه فتدبر ، وقيل المراد اقتراب ذلك عند الله تعالى ، وتعقب بأنه لاعند لله عز وجل إذ لانسبة للكائنات إليه عز وجل بالقرب والبعد ه

ورد بأنه غفلة أو تغافل عن المراد فان المراد من عند الله في علمه الأزلي أو في حكمه وتقديره لا الدنو والاقتراب المعروف ، وعلى هذا يكون المراد من القرب تحققه في علمه تعالى أو تقديره ه

وقال بعض الأفاضل : ليس المراد من كون القرب عند الله تعالى نسبته إليه سبحانه بأن يجعل هو عز وجل مدنوا منه ومقربا إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل المراد قرب الحساب الناس عند الله تعالى ، وحاصله أنه تعالى شأنه لبلوغ تأنيه إلى حد الكمال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب قريباً من الناس عند جنابه المتعال وإن كان بينه وبينهم أعوام وأحوال ، وعلى هذا يحمل قوله تعالى (يرونه بعيدا ونراه قريبا) وهذا المعنى يفيد بإفادته تحقق الثبوت لامحالة أن المدة الباقية بينهم وبين الحساب شيء قليل في الحقيقة وما عليه الناس من استطالته واستكثاره فمن التسويلات الشيطانية وأن اللائق بأصحاب البصيرة أن يعدوا تلك المدة قصيرة فيشمروا الذيل ليوم يكشف فيه عن ساق ويكون إلى الله تعالى شأنه المساق ، وقول شيخ الاسلام في الاعتراض على ماقيل انه لاسبيل إلى اعتباره ههنا لأن قربه بالنسبة إليه تعالى مما لايتصور فيه التجدد والتفاوت حتما وإنما اعتباره في قوله تعالى (لعل الساعة قريب) ونظائره مما لادلالة فيه على الحدوث مبني على حمل القرب عنده تعالى على القرب إليه تعالى بمعنى حضور ذلك في علمه الأزلي فانه الذي لايجري فيه التفاوت حتما وأما قرب الأشياء بعضها إلى بعض زمانا أومكانا فلاريب أنه يتجدد تعلقات علمه سبحانه بذلك فيعلمه على ماهو عليه مع كون صفة العلم نفسها قديمة على ما تقرر في موضعه اه . واختار بعضهم أن المراد بالعندية ماسمعته أولا وهو معنى شائع في الاستعمال وجعل التجدد باعتبار التعلق كما قيل بذلك في قوله تعالى (وكذلك بعثناهم لنعلم) الآية، وقيل المراد من اقترابه تحقق وقوعه لامحالة فان كل آت قريب والبعيد ماوقع ومضى ولذا قيل :

فلا زال ماتهواه أقرب من غد ولازال ماتخشاه أبعد من أمس

ولابد أن يراد من تحقق وقوعه تحققه في نفسه لاتحققه في العلم الأزلي ليغاير القول السابق . وبعض الافاضل قال : إنه على هذا الوجه عدم تعلقه بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي إلا أن يصار إلى القول بتجرد الصيغة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم: سبحان من تقدس عن الانداد وتنزه عن الاضداد فتأمل ولاتغفل ه وتقديم الجار والمجرور على الفاعل كما صرح به شيخ الاسلام للمسارعة إلى إدخال الروعة فان نسبة الاقتراب

إلى المشركين من أول الأمر يسوؤهم ، ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقترب ، واعترض بأن هؤلاء المشركين لا يحصل لهم الترويع والانزعاج لما تسمع من غفلتهم وإعراضهم وعدم اعتدادهم بالآيات النازلة عليهم فكيف يتأتى تعجيل المساءة . وأجيب بأن ذلك لا يقتضي أن لا يحجم الإنذار والتذكير ولا يروعهم التخويف والتحذير لجواز أن يختلج في ذهنهم احتمال الصدق ولو مرجوحا فيحصل لهم الخوف والإشفاق .

وأيد بما ذكره بعض المفسرين من أنه لما نزلت (اقتربت الساعة) قال الكفار فيما بينهم: إن هذا يزعم أن القيامة قد قربت فأمسكوا عن بعض ما تعملون حتى ننظر ما هو كائن فلما تأخرت قالوا: ما نرى شيئا فنزلت (اقترب للناس حسابهم) فأشفقوا فانتظروا قربها فلما امتدت الأيام قالوا : يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به انتهى .

وقال بعضهم في بيان ذلك : إن الاقتراب ينبئ عن التوجه والإقبال نحو شيء فإذا قيل اقترب اشعر أن هناك أمرا مقبلا على شيء طالبا له من غير دلالة على خصوصية المقترب منه فإذا قيل بعد ذلك (للناس) دل على أن ذلك الأمر طالب لهم مقبل عليهم وهم هاربون منه فإذن أن المقترب مما يسوؤهم فيحصل لهم الخوف والاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما إذا قيل اقترب الحساب للناس فإن كون إقبال الحساب نحوهم لا يفهم على ذلك التقدير إلا بعد ذكر الناس فتحقق فائدة التعجيل في التقديم مما لا شبهة فيه بل فيه فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك الأمر الخائل إلى كل مذهب إلى أن يذكر الفاعل ، ويمكن أيضا أن يقال في وجه تعجيل التهويل : إن جريان عادته الكريمة ﷺ على إنذار المشركين وتحذيرهم وبيان ما يزعجهم يدل على أن ما بين أقرابهم منهم شيء مسوء هائل فإذا قدم الجار يحصل التخويف حيث يعلم من أول الأمر أن الكلام في حق المشركين الجاري عادته الكريمة عليه الصلاة والسلام على تحذيرهم بخلاف ما إذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقترب منه إلى أن يذكر الجار والمجرور والقرينة المذكورة لا تدل على تعيين المقترب بل تدل على تعيين المقترب إذ من المعلوم من عادته الكريمة ﷺ أنه إذا تكلم في شأنهم يتكلم غالبا بما يسوؤهم لأنه عليه الصلاة والسلام يتكلم في غالب أحواله بما يسوؤهم وفرق بين العادتين ، ولا يقدح في تمامية المرام توقف تحقق نكتة التقديم على ضم ضميمة العادة إذ يتم المراد بأن يكون للتقديم مدخل في حصول تلك النكتة بحيث لو فات التقديم لفاتت النكتة . وقد عرفت أن الأمر كذلك وليس في كلام الشيخ قدس سره ما يدل على أن المساءة المذكورة حاصلة من التقديم وحده كذا قيل . ولك أن تقول : التقديم لتعجيل التخويف ولا ينافي ذلك عدم حصوله كما لا ينافي عدم حصول التخويف كون انزال الآيات للتخويف فافهم ، وجوز الزمخشري كون اللام تأكيدا لإضافة الحساب اليهم قال في الكشف . فالأصل اقترب حساب الناس لأن المقترب منه معلوم ثم اقترب للناس الحساب على أنه ظرف مستقر مقدم لا أنه يحتاج إلى مضاف مقدر حذف لأن المتأخر مفسر أي اقترب الحساب للناس الحساب كما زعم الطيبي وفي التقديم والتصريح باللام وتعريف الحساب مبالغات ليست في الأصل ثم اقترب للناس حسابهم فصارت اللام مؤكدة لمعنى الاختصاص الإضافي لا لمجرد التأكيد كما في لا أبا له وما في فيه الظرف من نحو فيك زيد راغب فيك انتهى .

وادعى الزمخشري أن هذا الوجه أغرب بناء على أن فيه مبالغات ونكتا ليست في الوجه الأول وادعى شيخ الإسلام أنه مع كونه تعسفا تاما بمعزل عما يقتضيه المقام ، وبحث فيه أيضا أبو حيان وغيره ومن الناس من انتصر له وذب عنه ، وبالجملة للعلماء في ذلك مناظرة عظمى ومعركة كبرى ، والأولى بعد كل حساب جعل

اللام صلة الاقتراب هذا . واستدل بالآية على ثبوت الحساب ، وذكر البيضاوى فى تفسير قوله تعالى (إن تبدو ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أن المعتزلة والخوارج ينكرونه ويعضده ما ذكره الامام النسفى فى بعض مؤلفاته حيث قال : قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعة وكل موضع ذكر الله تعالى فيه الميزان أو الحساب أراد سبحانه به العدل انتهى . لكن المذكور فى عامة المعتبرات الكلامية أن أكثرهم ينفى الصراط وجميعهم ينفى الميزان ولم يتعرض فيها لنفيهم الحساب ، والحق أن الحساب بمعنى المجازاة بما لا ينكره إلا المشركون ﴿ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ ﴾ أى فى غفلة عظيمة وجهالة فخيمة عنه ، وقيل الأولى التعميم أى فى غفلة تامة وجهالة عامة من توحيده تعالى والايمان بكتبه ورسله عليهم السلام ووقوع الحساب ووجود الثواب والعقاب وسائر ما جاء به النبى الكريم عليه الصلاة والتسليم ، وذكر غفلتهم عن ذلك عقيب بيان اقتراب الحساب لا يقتضى قصر الغفلة عليـــه فان وقوع تأسفهم وندامتهم وظهور أثر جهلهم وحماقتهم لما كان بما يقع فى يوم الحساب كان سببا للتعقيب المذكور انتهى .

وقد يقال : إن ظاهر التعقيب يقتضى ذلك ، ومن غفل عن مجازاة الله تعالى له المراد من الحساب صدر منه كل ضلالة وركب متن كل جهالة ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبرا لهم . وقوله سبحانه : ﴿ مُعْرِضُونَ ١ ﴾ أى عن الآيات والنذر الناطقة بذلك الداعية إلى الايمان به المنجى من المهالك خبر بعد خبر ، واجتماع الغفلة والاعراض على ما أشرنا اليه مما لا غبار عليه ، وللاشارة إلى تمكنهم فى الغفلة التى هى منشأ الاعراض المستمر جىء بالكلام على ما سمعت ، والجملة فى موضع الحال من الناس ، وقال الزمخشرى : وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى أنهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون فى عاقبتهم ولا يتفطنون لما ترجع اليه خاتمة أمرهم مع اقتضاء عقولهم انه لابد من جزاء المحسن والمسىء ولذا إذا قرعت لهم العصا ونبهوا عن سنة الغفلة وفطنوا لذلك بما يتلى عليهم من الآيات والنذر أعرضوا وسدوا أسماعهم ونفروا إلى آخر ما قاله .

وحاصله يتضمن دفع التنافى بين الغفلة التى هى عدم التنبه والاعراض الذى يكون من المتنبه بأن الغفلة عن الحساب فى أول أمرهم والاعراض بعد قرع عصا الانذار أو بأن الغفلة عن الحساب والاعراض عن التفكر فى عاقبتهم وأمر خاتمتهم ، وفى الكشف أراد أن حالهم المستمرة الغفــــلة عن مقتضى الأدلة العقلية ثم إذا عاضدتها الادلة السمعية وأرشدوا لطريق النظر أعرضوا ، وفيه بيان فائدة إيراد الأول جملة ظرفية لما فى حرف الظرف من الدلالة على التمكن وإيراد الثانى وصفا منتقلا دالا على نوع تجدد ، ومنه يظهر ضعف الحمل على أن الظرفية حال من الضمير المستكن فى (معرضون) قدمت عليه انتهى .

ولا يخفى أن القول باقتضاء العقول أنه لا بد من الجزاء لا يتسنى إلا على القول بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة ينكرون ذلك أشد الانكار ، وقال بعض الافاضل : يمكن أن يحمل الاعراض على الاتساع كما فى قوله :

عطاء فتى تمكن فى المعالى واعرض فى المعالى واستطالا

وذكره بعض المفسرين فى قوله تعالى (فلما نجاكم إلى البر أعرضتم) فيكون المعنى وهم متسعون فى الغفلة مفرطون فيها .
ويمكن أيضا أن يراد بالغفلة معنى الاهمال كما فى قوله تعالى (وما كنا عن الخلق غافلين) فلا تنافى بين الوصفين .

﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ﴾ من طائفة نازلة من القرآن تذكرهم أكمل تذكير وتبين لهم الامر أتم تبيين كأنها نفس الذكر، و(من) سيف خطيب وما بعدها مرفوع المحل على الفاعلية، والقول بأنها تبعيضية بعيد، و(من) في قوله تعالى ﴿مِّن رَّبِّهِم﴾ لابتداء الغاية مجازاً متعلقة بيأتيهم أو بمحذوف هو صفة لذكر، وأياما كان ففيه دلالة على فضله وشرفه وكمال شناعة ماعملوا به، والتعرض لعنوان الربوبية لتشديد التشنيع ﴿مُّحْدَثٍ﴾ بالجر صفة لذكر.

وقرأ ابن أبي عبلة بالرفع على أنه صفة له أيضا على المحل، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بالنصب على أنه حال منه بناء على وصفه بقوله تعالى (من ربهم) وقوله سبحانه ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾ استثناء مفرغ محله النصب على أنه حال من مفعول (يأتيهم) بإضمار قد أو بدونه على الخلاف المشهور على ماقيل، وقال نجم الائمة الرضي: إذا كان الماضي بعد إلا فاكتفاؤه بالضمير من دون الواو وقد أكثر نحو ماالقيته إلا أكرمني لأن دخول إلا في الأغلب على الأسماء فهو بتأويل إلا مكرما فصار كالمضارع المثبت.

وجوز أن يكون حالا من المفعول لانه حامل لضميره أيضا والمعنى لاياباه وهو خلاف الظاهر، وأبعد من ذلك ماقيل إنه يحتمل أن يكون صفة لذكر، وكلمة (إلا) وإن كانت مانعة عند الجمهور إذ التفريغ في الصفات غير جائز عندهم إلا أنه يجوز أن يقدر ذكر آخر بعد إلا فتجعل هذه الجملة صفة له ويكون ذلك بمنزلة وصف المذكور أي ما يأتيهم من ذكر إلا ذكر استمعوه، وقوله تعالى ﴿وَهُمْ يَلْعَبُونَ ٢﴾ حال من فاعل (استمعوه) وقوله سبحانه ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ إما حال أخرى منه فتكون مترادفة أو حال من واو (يلعبون) فتكون متداخلة والمعنى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث في حال من الأحوال إلا حال استماعهم إياه لاعبين مستهزئين به لاهين عنه أو لاعبين به حال كون قلوبهم لاهية عنه.

وقرأ ابن أبي عبلة وعيسى (لاهية) بالرفع على أنه خبر بعد خبر لهم، والسر في اختلاف الخبرين لايخفى، و(لاهية) من لهى عن الشيء بالكسر لهيا ولهيانا إذا سلا عنه وترك ذكره وأضرب عنه كما في الصحاح. وفي الكشاف هي من لهى عنه إذا ذهل وغفل وحيث اعتبر في الغفلة فيما مر أن لا يكون للغافل شعور بالمغفول عنه أصلا بأن لايخطر بباله ولايقرع سمعه أشكل وصف قلوبهم بالغفلة بعد سماع الآيات إذ قد زالت عنهم بذلك وحصل لهم الشعور وإن لم يوفقوا للايمان وبقوا في غيابة الخزي والخذلان.

وأجيب بأن الوصف بذلك على تنزيل شعورهم لعدم انتفاعهم به منزلة العدم نظير ماقيل في قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) وأنت تعلم أنه لا بأس أن يراد من الغفلة المذكورة في تفسير لهي الترك والاعراض على ماتفصح عنه عبارة الصحاح، وإنما لم يحمل ذلك من اللهو بمعنى اللعب على ماهو المشهور لأن تعقيب (يلعبون) بذلك حينئذ مما لايناسب جزالة التنزيل ولا يوافق جلالة نظمه الجزيل وإن أمكن تصحيح معناه بنوع من التأويل. والمراد بالحدوث الذي يستدعيه (محدث) التجدد وهو يقتضي المسبوقية بالعدم، ووصف الذكر بذلك باعتبار تنزيله لا باعتباره نفسه وإن صح ذلك بناء على حمل الذكر على الكلام اللفظي والقول بما شاع عن الأشاعرة من حدوثه ضرورة أنه مؤلف من الحروف والأصوات لأن الذي يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام بيان أنه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكير وتكرر على أسماعهم

كلمات التخويف والتحذير ونزلت عليهم الآيات وقرعت لهم العصا ونهوا عن سنة الغفلة والجهالة عدد الحصا وارشدوا إلى طريق الحق مرارا لايزيدهم ذلك إلا فراراً ، وأما إن ذلك المنزل حادث أو قديم فما لا تعلق له بالمقام كما لا يخفى على ذوى الافهام . وجوز أن يكون المراد بالذكر الكلام النفسي واسناد الاتيان اليه مجاز بل إسناده إلى الكلام مطلقا كذلك ، والمراد من الحدوث التجدد ويقال : إن وصفه بذلك باعتبار التنزيل فلا ينافى القول بقدم الكلام النفسى الذى ذهب اليه مثبتوه من أهل السنة والجماعة . والحنابلة القائلون بقدم اللفظي كالنفسي يتعين عندهم كون الوصف باعتبار ذلك لئلا تقوم الآية حجة عليهم ، وقال الحسن بن الفضل المراد بالذكر النبي ﷺ وقد سمي ذكرا في قوله تعالى : (قد أنزل الله اليكم ذكرا رسولا) ويدل عليه هنا (هل هذا) الخ الآتى قريبا إن شاء الله تعالى وفيه نظر ، وبالجملة ليست الآية مما تقام حجة على رد أهل السنة ولو الحنابلة كما لا يخفى ﴿ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى ﴾ كلام مستأنف مسوق لبيان جناية اخرى من جناياتهم ، و (النجوى) أسم من التناجي ولا تكون إلا سرا فمعنى إسرارها المبالغة في إخفائها ، ويجوز أن تكون مصدرا بمعنى التناجي فالمعنى أخفوا تناجيهم بأن لم يتناجوا بمرأى من غيرهم ، وهذا على ما في الكشف أظهر وأحسن موقعا ، وقال أبو عبيدة : الاسرار من الاضداد ، ويحتمل أن يكون هنا بمعنى الاظهار ومنه قول الفرزدق :

فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسر الحروري الذى كان أضمرا

وأنت تعلم أن الشائع في الاستعمال معنى الاخفاء وإن قلنا إنه من الاضداد كما نص عليه التبريزي ولا موجب للعدول عن ذلك ، وقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ بدل من ضمير (أسروا) كما قال المبرد ، وعزاه ابن عطية إلى سيبويه ، وفيه اشعار بكونهم موصوفين بالظلم الفاحش فيما أسروا به ، وقال أبو عبيدة . والاخفش . وغيرهما : هو فاعل (أسروا) والواو حرف دال على الجمعية كواو قائمون وتاء قامت وهذا على لغة أكلوني البراغيث وهي لغة لأزد شنوءة قال شاعرهم : يلوموننى فى اشتراء النخيل أهلي وكلهم ألوم .

وهي لغة حسنة على ما نص أبو حيان وليست شاذة كما زعمه بعضهم ، وقال الكسائي : هو مبتدأ والجملة قبله خبره وقدم اهتماما به ، والمعنى هم أسروا النجوى فوضع الموصول موضع الضمير تسجيلا على فعلهم بكونه ظلما ، وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أي هم الذين ، وقيل هو فاعل لفعل محذوف أي يقول الذين والقول كثيرا ما يضمر ، واختاره النحاس ، وهو على هذه الأقوال في محل الرفع .

وجوز أن يكون في محل النصب على الذم كما ذهب اليه الزجاج أو على اضمار أعنى كما ذهب اليه بعضهم ، وأن يكون فى محل الجر على أن يكون نعتا (للناس) كما قال أبو البقاء أو بدلا منه كما قال الفراء وكلاهما كما ترى ، وقوله تعالى ﴿هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ الخ في حيز النصب على أنه مفعول لقول مضمر بعد الموصول وصلته هو جواب عن سؤال نشأ مما قبله كأنه قيل ماذا قالوا في نجواهم ؟ فقيل قالوا هل هذا الخ أو بدل من (أسروا) أو معطوف عليه ، وقيل حال أي قائلين هل هذا الخ وهو مفعول لقول مضمر قبل الموصول على ما اختاره النحاس ، وقيل مفعول للنجوى نفسها لأنها في معنى القول والمصدر المعرف يجوز إعماله الخليل . وسيبويه ، وقيل بدل منها أي أسروا هذا الحديث ، و (هل) بمعنى النفى وليست للاستفهام التعجبي كما زعم أبو حيان ، والهمزة في قوله تعالى ﴿أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ﴾ للانكار والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله سبحانه ﴿وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ٣﴾

حال من فاعل تأتون مقررة للانكار مؤكدة للاستبعاد ، وأرادوا كما قيل ماهذا إلا بشر مثلكم أى من جنسكم وما أتى به سحر تعلمون ذلك فتأتونه وتحضرونه على وجه الاذعان والقبول وأنتم تعاينون أنه سحر قالوه بناء على ما ارتكز فى اعتقادهم الزائغ أن الرسول لايكون إلا ملكا وأن كل مايظهر على يد البشر من الخوارق من قبيل السحر ، وعنوا بالسحر ههنا القرآن ففى ذلك انكار لحقيته على أبلغ وجه قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون ، وإنما أسروا ذلك لأنه كان على طريق توثيق العهد وترتيب مبادى الشر والفساد وتمهيد مقدمات المكر والكيد فى هدم أمر النبوة واطفاء نور الدين والله تعالى يأبى إلا أن يتم نوره ولو كره المشركون ، وقيل أسروه ليقولوا للرسول ﷺ والمؤمنين إن كان ماتدعونه حقا فاخبرونا بما أسررناه ؛ ورده فى الكشف بأنه لايساعده النظم ولا يناسب المبالغة فى قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا) ولا فى قوله سبحانه (أفتأتون) السحر ﴿ قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ حكاية من جهته تعالى لما قال عليه الصلاة والسلام بعد ما أوحى اليه أحوالهم وأقوالهم بيانا لظهور أمرهم وانكشاف سرهم ففاعل (قال) ضميره ﷺ والجملة بعده مفعوله ، وهذه القراءة قراءة حمزة . والكسائى . وحفص . والأعمش . وطلحة . وابن أبى ليلى . وأيوب وخلف . وابن سعدان . وابن جبير الانطاكى . وابن جرير ، وقرأ باقى السبعة (قل) على الأمر لنبيه ﷺ ، و(القول) عام يشمل السر والجهر فايثاره على السر لاثبات علمه سبحانه به على النهج البرهانى مع مافيه من الايذان بأن علمه تعالى بالأمرين على وتيرة واحدة لاتفاوت بينهما بالجلاء والخفاء قطعا كما فى علوم الخلق ،

وفى الكشف أن بين السر والقول عموما وخصوصا من وجه والمناسب فى هذا المقام تعميم القول ليشمل جهره وسره والأخفى فيكون كأنه قيل يعلم هذا الضرب وما هو أعلى من ذلك وأدنى منه وفى ذلك من المبالغة فى إحاطة علمه تعالى المناسبة لما حكى عنهم من المبالغة فى الاخفاء مافيه ، وإيثار السر على القول فى بعض الآيات لنكتة تقتضيه هناك ولكل مقام مقال ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من القول أى كائنا فى السماء والأرض ، وقوله سبحانه ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ ﴾ أى بجميع المسموعات ﴿ الْعَلِيمُ ٤ ﴾ أى بجميع المعلومات ، وقيل أى المبالغ فى العلم بالمسموعات والمعلومات ويدخل فى ذلك أقوالهم وأفعالهم دخولا أوليا اعتراض تذييلى مقرر لمضمون ما قبله متضمن للوعيد بمجازاتهم على ماصدر منهم ، ويفهم من كلام البحر أن ماقبل متضمن ذلك أيضا ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ ﴾ اضراب من جهته تعالى وانتقال من حكاية قولهم السابق إلى حكاية قول آخر مضطرب باطل أى لم يقتصروا على القول فى حقه ﷺ هل هذا إلا بشر مثلكم وفى حق ماظهر على يده من القرآن الكريم إنه سحر بل قالوا هو أى القرآن تخاليط الأحلام ثم أضربوا عنه فقالوا ﴿ بَلِ افْتَرَاهُ ﴾ من تلقاء نفسه من غير أن يكون له أصل أو شبهة أصل ثم أضربوا فقالوا ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾ وما أتى به شعر يخيل إلى السامع معانى لاحقيقة لها ، وهذا الاضطراب شأن المبطل المحجوج فانه لايزال يتردد بين باطل وأبطل ويتذبذب بين فاسد وأفسد ، فبل الأولى كما ترى من كلامه عز وجل وهى انتقالية والمنتقل منه ماتقدم باعتبار خصوصه والأخيرتان من كلامهم المحكى وهما ابطاليتان لترددهم وتحيرهم فى تزويرهم وجملة القول داخلة فى النجوى ،

ويجوز أن تكون الأولى انتقالية والمنتقل منه ماتقدم بقطع النظر عن خصوصه والجملة غير داخلة فى النجوى ، وكلا الوجهين وجيه وليس فيهما إلا اختلاف معنى بل ، وكون الأولى من الحكاية والأخيرتين من المحكى ولامانع منه .

وجوز أن تكون الأولى من كلامهم وهى إبطالية أيضا متعلقة بقولهم هو سحر المدلول عليه بأفتأتون السحر ورد بأنه إنما يصح لوكان النظم الكريم قالوا بل الخ ليفيد حكاية اضرابهم ، وكونه من القلب وأصله قالوا بل لا يخفى ما فيه ، وقد أجيب أيضا بأنه اضراب فى قولهم المحكى بالقول المقدر قبل قوله تعالى (هل هذا) الخ أو الذى تضمنه النجوى وأعيد القول للفاصل أو لكونه غير مصرح به ولا يخفى ما فيه أيضا ، وجوز أن تكون الثلاثة من كلامه عز وجل على أن ذلك تنزيل لأقوالهم فى درج الفساد وأن قولهم الثانى أفسد من الأول والثالث أفسد من الثانى وكذلك الرابع من الثالث ، ويطلق على نحو هذا الاضراب الترقى لكن لم يقل هنا ترقيا إشارة إلى أن الترقى فى القبح تنزيل فى الحقيقة ، ووجه ذلك كما قال فى الكشف أن قولهم إنه سحر أقرب من الثانى فقد يقال : إن من البيان لسحرا لأن تخاليط الكلام التى لاتنضبط لاشبه لها بوجه بالنظم الأنيق الذى أبكم كل منطيق ، ثم ادعاء أنها مع كونها تخاليط مفتريات أبعد وأبعد لأن النظم عادته وصورته من أتم القواطع دلالة على الصدق كيف وقد انضم إليه أن القائل عليه الصلاة والسلام علم عندهم فى الأمانة والصدق ، والأخير هذيان مبرسمين لأنهم أعرف الناس بالتمييز بين المنظوم والمنثور طبعا وبين ما يساق له الشعر وما سيق له هذا الكلام الذى لا يشبه بليغات خطبهم فضلا عن ذلك وبين محسنات الشعر ومحسنات هذا النثر هذا فيما يرجع إلى الصورة وحدها ، ثم إنما جئت إلى المادة وتركب الشعر من الخيلات والمعانى النازلة التى يهتدى إليها الاجلاف وهذا من اليقينيات العقدية والدينيات العملية التى عليها مدار المعاد والمعاش وبها تتفاضل الاشراف فأظهر وأظهر ، هذا والقائل عليه الصلاة والسلام عن لا يتسهل له الشعر وان أراده خالطوه وذاقوه أربعين سنة اه .

وكون تركب الشعر من الخيلات باعتبار الغالب فلا ينافيه قوله صلى الله عليه وسلم «وإن من الشعر لحكمة» لأنه باعتبار الندرة ويؤيده التأكيد بان الدالة على التردد فيه ، وقد جاء الشاعر بمعنى الكاذب بل قال الراغب : إن الشاعر فى القرآن بمعنى الكاذب بالطبع ، وعليه يكون قد أرادوا قاتلهم الله تعالى بل هو وحاشاه ذو افتراءات كثيرة ، وليس فى بل هنا على هذا الوجه إبطال بل اثبات للحكم الأول وزيادة عليه كما صرح بذلك الراغب ، وفى وقوعها للابطال فى كلام الله تعالى خلاف فاثبته ابن هشام ومثل له بقوله تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون) ووهم ابن مالك فى شرح الكافية فنفاه ، والحق أن الابطال إن كان لما صدر عن الغير فهو واقع فى القرآن وإن كان لما صدر عنه تعالى فغير واقع بل هو محال لأنه بداء ، وربما يقال : مراد ابن مالك بالمنفى الضرب الثانى ، ثم إن هذا الوجه وإن كان فيه بعد لا يخلو عن حسن كما قيل فتدبر .

﴿ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ ﴾ جواب شرط محذوف يفصح عنه السياق كأنه قيل وإن لم يكن كما قلنا بل كان رسولا من الله عز وجل كما يقول فليأتنا بآية ﴿ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ۝ ﴾ وقدر النيسابورى غير هذا الشرط فقال أخذا من كلام الامام فى بيان حاصل معنى الآية : إنهم أنكروا أولا كون الرسول من جنس البشر ثم إنهم كأنهم قالوا سلمنا ذلك ولكن الذى ادعيت أنه معجز ليس بمعجز غايته أنه خارق للعادة وما كل خارق لها

معجز فقد يكون سحراً هذا إذا ساعدنا على أن فصاحة القرآن خارجة عن العادة لكنا عن تسليم هذه المقدمة بمراحل فانا ندعي أنه في غاية الركاكة وسوء النظم كأضغاث احلام سلمنا ولكنه من جنس كلام الاوساط افتراه من عنده سلمنا أنه كلام فصيح لكنه لا يتجاوز فصاحة الشعر وإذا كان حال هذا المعجز هكذا فليأتنا بآية لا يتطرق اليها شيء من هذه الاحتمالات كما أرسل الأولون انتهى وهو كما ترى .

وما موصولة في محل الجر بالكاف والجملة بعدها صلة والعائد محذوف، والجار والمجرور متعلق بمقدر وقع صفة لآية أي فليأتنا بآية مثل الآية التي أرسل بها الأولون . ولا يضر فقد بعض شروط جواز حذف العائد المجرور بالحرف إذ لا اتفاق على اشتراط ذلك ، ومن اشترط اعتبر العائد المحذوف هنا منصوبا من باب الحذف والايصال ، وهو مهيع واسع، وأرادوا بالآية المشبه بها كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الناقة والعصا ونحوهما، وكان الظاهر أن يقال فليأتنا بما أتى به الأولون أو بمثل ما أتى به الأولون إلا أنه عدل عنه إلى ما في النظم الكريم لدلالته على ما دل عليه مع زيادة كونه مرسلا به من الله عز وجل ، وفي التعبير في حقه ﷺ بالاتيان والعدول عن الظاهر فيما بعده إيماء إلى أن ما أتى به ﷺ من عنده وما أتى به الأولون من الله تبارك وتعالى ففيه تعريض مناسب لما قبله من الافتراء قاله الخفاجي وذكر أن ما قيل ان العدول عن كما أتى به الأولون لأن مرادهم اقتراح آية مثل آية موسى وآية عيسى عليهما السلام لا غيرهما مما أتى به سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأن العلامة البيضاوي أشار إلى ذلك مما لا وجه له، ويجوز أن تكون ما مصدرية والكاف منصوبة على أنها مصدر تشبيهي أي نعت لمصدر محذوف أي فليأتنا بآية إتيانا كائنا مثل إرسال الأولين بها وصحة التشبيه من حيث أن المراد مثل اتيان الأولين بها لأن ارسال الرسل عليهم السلام متضمن الاتيان المذكور كما في الكشاف ، وفي الكشف أنه يدل على أن قوله تعالى (كما أرسل الاولون) كناية في هذا المقام، وفائدة العدول بعد حسن الكناية تحقيق كونها آية مسلمة بمثلها تثبت الرسالة لا تنازع فيها ويترتب المقصود عليها، والقول بأن الارسال المشبه به مصدر المجهول ومعناه كونه مرسلا من الله تعالى بالآيات لا يسمن ولا يغني في توجيه التشبيه لأن ذلك مغاير للاتيان أيضا وإن لم ينفك عنه ، وقيل يجوز أن يحمل النظم الكريم على أنه أريد كل واحد من الاتيان والارسال في كل واحد من طرفي التشبيه لكنه ترك في جانب المشبه ذكر الارسال ، وفي جانب المشبه به ذكر الاتيان اكتفاء بما ذكر في كل موطن عما ترك في الموطن الآخر ، ولا يخفى بعده ، ثم أن الظاهر أن اقرارهم بارسال الأولين ليس عن صميم الفؤاد بل هو امر اقتضاه اضطرابهم وتحيرهم ، وذكر بعض الأجلة أن ما يرجح الحمل على أن ماتقدم حكاية أقوالهم المضطربة هذه الحكاية لأنهم منعوا أولا أن يكون الرسول بشرا وبتوا القول به وبنوا ما بنوا ثم سلموا أن الأولين كانوا ذوي آيات وطالبوه عليه الصلاة والسلام بالاتيان بنحو ما أتوا به منها، وعلى وجه التنزيل لأقوالهم على درج الفساد يحمل هذا على أنه تنزل منهم، والعدول إلى الكناية لتحقيق تنزله عن شأوهم انتهى فتأمل ولا تغفل .

﴿ مَا ءَامَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ ﴾ كلام مستأنف مسوق لتكذيبهم فيما ينبىء عنه خاتمة مقالهم من الوعد الضمني بالايمان عند اتيان الآية المقترحة وبيان أنهم في اقتراح ذلك كالباحث عن حتفه بظلفه

وإن في ترك الاجابة اليه أبقاء عليهم كيف لا ولو أعطوا ما اقترحوه مع عدم إيمانهم قطعا لاستئصلوا لجريان سنة الله تعالى شأنه فى الامم السالفة على استئصال المقترحين منهم إذا أعطوا ما اقترحوه ثم لم يؤمنوا وقد سبقت كلمته سبحانه أن هذه الأمة لا يعذبون بعذاب الاستئصال ، وهذا أولى مما قيل أنهم لما طعنوا فى القرآن وانه معجزة وبالغوا فى ذلك حتى أخذوا من قوله تعالى (أفتأتون السحر) إلى أن انتهوا إلى قوله سبحانه (فليأتنا) الخ جيء بقوله عز وجل (ما آمنت) الخ تسلية له ﷺ فى أن الانذار لا يجدى فيهم•

وأيا ما كان فقوله سبحانه (من قرية) على حذف المضاف أى من أهل قرية ، ومن مزيدة لتأكيد العموم وما بعدها فى محل الرفع على الفاعلية ، وقوله سبحانه ﴿ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ فى محل جر أو رفع صفة قرية ، والمراد أهلكناها باهلاك أهلها لعدم إيمانهم بعد مجيء مااقترحوه من الآيات ، وقيل القرية مجاز عن أهلها فلا حاجة إلى تقدير المضاف .

واعترض بأن (أهلكناها) يأباه والاستخدام وإن كثر فى الكلام خلاف الظاهر ، وقال بعضهم: لك أن تقول إن اهلاكها كناية عن اهلاك أهلها وماذكر أولا أولى، والهمزة فى قوله سبحانه ﴿أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ ٦﴾ لانكار الوقوع والفاء للعطف اما على مقدر دخلته الهمزة فأفادت إنكار وقوع إيمانهم ونفيه عقيب عدم إيمان الاولين فالمعنى أنهلم يؤمن أمة من الامم المهلكة عند اعطاء مااقترحوه من الآيات أهم لم يؤمنوا فهؤلاء يؤمنون لوأعطوا مااقترحوه أى مع انهم اعتى واطغى كما يفهم بمعونة السياق والعدول عن فهم لايؤمنون أيضا واما على (ما آمنت) على أن الفاء متقدمة على الهمزة فى الاعتبار مفيدة لترتيب إنكار وقوع إيمانهم على عدم إيمان الأولين وإنما قدمت عليها الهمزة لاقتضائها الصدارة، وقوله عز وجل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا ﴾ جواب لما زعموه من أن الرسول لا يكون الاملكا المشار اليه بقولهم هل هذا الابشر مثلكم الذى بنوا عليه مابنوا فهومتعلق بذلك وقدم عليه جواب قولهم (فليأتنا) لأنهم قالوا ذلك بطريق التعجيز فلابد من المسارعة إلى رده وإبطاله ولأن فى هذا الجواب نوع بسط يخل تقديمه بتجاوب النظم الكريم ،وقوله تعالى : ﴿ نُوحِي إِلَيْهِمْ ﴾ استئناف مبين لكيفية الارسال، وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية المستمرة وحذف المفعول لعدم القصد إلى خصوصه، والمعنى ماأرسلنا إلى الامم قبل ارسالك إلى أمتك إلا رجالا لاملائكة نوحى اليهم بواسطة الملك مانوحى من الشرائع والاحكام وغيرهما من القصص والاخبار كانوحى اليك من غير فرق بينهما فى حقيقة الوحى وحقية مدلوله كما لافرق بينك وبينهم فى البشرية فما لهم لايفهمون أنك لست بدعا من الرسل وإن ماأوحى اليك ليس مخالفا لما أوحى اليهم فيقولون مايقولون ، وقال بعض الافاضل: إن الجملة فى محل النصب صفة مادحة لرجالا وهو الذى يقتضيه النظم الجليل ، وقرأ الجمهور (يوحى اليهم) بالياء على صيغة المبنى للمفعول جريا على سنن الكبرياء وإيذانا بتعين الفاعل، وقوله تعالى :

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٧﴾ تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكفرة لتبكيتهم واستنزالهم عن رتبة الاستبعاد والنكير اثر تحقيق الحق على طريقة الخطاب لرسول الله ﷺ لانه الحقيق بالخطاب فى أمثال تلك الحقائق الانيقة، وأما الوقوف عليها بالسؤال من الغير فهو من وظائف العوام وأمره ﷺ بالسؤال فى بعض

الآيات ليس للوقوف وتحصيل العلم بالمسؤول عنه لأمر آخر، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، وأهل الذكر أهل الكتاب كما روي عن الحسن وقتادة وغيرهما، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه أي إن كنتم لا تعلمون ما ذكر فاسألوا أيها الجهلة أهل الكتاب الواقفين على أحوال الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام لتزول شبهتكم، أمروا بذلك لأن اخبار الجم الغفير يفيد العلم في مثل ذلك لاسيما وهم كانوا يشايعون المشركين في عداوته ﷺ ويشاورونهم في أمره عليه الصلاة والسلام ففيه من الدلالة على كمال وضوح الأمر وقوة شأن النبي ﷺ ما لا يخفى، وعن ابن زيد أن أهل الذكر هم أهل القرآن، ورده ابن عطية بأنهم كانوا خصومهم فكيف يؤمرون بسؤالهم، ويرد ذلك على ما زعمته الامامية من أنهم آله ﷺ وقد تقدم الكلام في ذلك *

﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً﴾ بيان لكون الرسل عليهم السلام أسوة لسائر أفراد الجنس في أحكام الطبيعة البشرية والجسد على ما في القاموس جسم الانس والجن والملك، وقال الراغب: هو كالجسم إلا أنه أخص منه، قال الخليل: لا يقال الجسد لغير الانسان من خلق الأرض ونحوه، وأيضاً فان الجسد يقال لما له لون والجسم لما لا يبين له لون كالهواء والماء (١)، وقوله تعالى (وما جعلناهم جسداً) الخ يشهد لما قاله الخليل انتهى، وقيل: هو جسم ذو تركيب وظاهره أنه أعم من الحيوان ومنهم خصه به، وقال بعضهم: هو في الاصل مصدر جسد الدم يجسد أي التصق وأطلق على الجسم المركب لأنه ذو اجزاء ملتصق بعضها ببعض، ثم الظاهر أن الذي يقول بتخصيصه بحيث لا يشمل غير العاقل من الحيوان مثلا غاية ما يدعي أن ذلك بحسب أصل وضعه ولا يقول بعدم جواز تعميمه بعد ذلك فلا تغفل، ونصبه إما على أنه مفعول ثان للجعل، والمراد تصييره كذلك ابتداء على طريقة قولهم سبحان من صغر البعوض وكبر الفيل، وأما حال من الضمير والجعل ابداعي وأفراده لاعادة الجنس الشامل للكثير أو لأنه في الاصل على ما سمعت مصدر وهو يطلق على الواحد المذكر وغيره، وقيل: لارادة الاستغراق الافرادي في الضمير أي جعلنا كل واحد منهم، وقيل: هو بتقدير مضاف أي ذوي جسد، وفي التسهيل أنه يستغني بتثنية المضاف وجمعه عن تثنية المضاف اليه وجمعه في الاعلام وكذا ما ليس فيه لبس من أسماء الاجناس *

وقوله تعالى ﴿لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ صفة (جسداً) أي وما جعلناهم جسداً مستغنياً عن الغذاء بل محتاجاً اليه ﴿وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ٨﴾ أي باقين أبداً، وجوز أن يكون الخلود بمعنى المكث المديد، واختير الأول لأن الجملة مقررة لما قبلها من كون الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام بشراً لا ملائكة لما يقتضيه اعتقاد المشركين الفاسد وزعمهم الكاسد، والظاهر هم يعتقدون أيضاً في الملائكة عليهم السلام الابدية كاعتقاد الفلاسفة فيهم ذلك إلا أنهم يسمونهم عقولا مجردة، وحاصل المعنى جعلناهم أجساداً متغذية صائرة إلى الموت بالآخرة حسب آجالهم ولم نجعلهم ملائكة لا يتغذون ولا يموتون حسبما تزعمون، وقيل: الجملة رد على قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام) الخ والأول أولى، نعم هي مع كونها مقررة لما قبلها فيها رد على ذلك، وفي إيثار (وما كانوا) على وما جعلناهم تنبيه على أن عدم الخلود والبقاء من توابع حياتهم في هذه النشأة التي أشير اليها بقوله تعالى (وما جعلناهم جسداً) الخ لا بالجعل المستأنف بل إذا نظرت إلى سائر المركبات من العناصر المتضادة رأيت بقاءها سريعة أمراً غريباً وانتهضت إلى طلب العلة لذلك ومن هنا قيل:

---

(١) قال الرازي: له لون ولا يحجب ما وراءه اه منه

ولا تتبع الماضي سؤالك لم مضى وعرج على الباقي وسائله لم بقى

بل لا يبعد أن تكون الممكنات مطلقا كذلك فقد قالوا: إن الممكن إذا خلى وذاته يكون معدوما إذ العدم لايحتاج إلى علة وتأثير بخلاف الوجود ولا يلزم على هذا أن يكون العدم مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا إذ مرجع ذلك إلى أولوية العدم وأليقيته بالنسبة إلى الذات، ويشير إلى ذلك على ما قيل قول أبي على في الهيئات الشفاء المعلول في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون آيسا، وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته معناه استواؤه في عدم وجوب واحد منهما بالنظر إلى ذاته، وقولهم علة العدم عدم علة الوجود بمعنى أن العدم لايحتاج إلى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لا أن عدم العلة مؤثر في عدم المعلول ولعل في قوله ﷺ ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن إشارة إلى هذا فتدبر. وقوله تعالى ﴿ثم صدقناهم الوعد﴾ قيل: عطف على ما يفهم من حكاية وحيه تعالى إلى المرسلين على الاستمرار التجددي كأنه قيل أوحينا إليهم ما أوحينا ثم صدقناهم الوعد الذي وعدناهم في تضاعيف الوحي بإهلاك أعدائهم، وقيل عطف على (نوحي) السابق بمعنى أوحينا، وتوسيط الأمر بالسؤال والجواب بينهما اهتماما بإلزامهم والرد عليهم، وقال الخفاجي: هو عطف على قوله تعالى: (أرسلنا) وثم للتراخي الذكرى أي أرسلنا رسلا من البشر وصدقناهم ما وعدناهم فكذا محمد ﷺ فاحذروا تكذيبه ومخالفته فالآيات كما تضمنت الجواب تضمنت التهديد انتهى، وفيه تأمل، ونصب (الوعد) على نزع الخافض والأصل صدقناهم في الوعد ومنه صدقوهم القتال وصدقني سن بكره، وقيل: على أنه مفعول ثان وصدق قد تتعدى للمفعولين من غير توسط حرف الجر أصلا.

﴿فأنجيناهم ومن نشاء﴾ أي من المؤمنين بهم كما عليه جماعة من المفسرين، وقيل منهم ومن غيرهم ممن تستدعي الحكمة إبقاءه كمن سيؤمن هو أو بعض فروعه بالآخرة وهو السر في حماية الذين كذبوه وآذوه ﷺ من عذاب الاستئصال، ورجح ما عليه الجماعة بالمقابلة بقوله تعالى ﴿وأهلكنا المسرفين ٩﴾ وذلك لحمل التعريف على الاستغراق والمسرفين على الكفار مطلقا لقوله تعالى (وأن المسرفين هم أصحاب النار) بناء على أن المراد بأصحاب النار ملازموها والمخلدون فيها ولا يخلد فيها عندنا إلا الكفار، ومن عمم أولا قال: المراد بالمسرفين من عدا أولئك المنجين، والتعبير بمن نشاء دون من آمن أو من معهم مثلا ظاهر في أن المراد بذلك المؤمنون وآخرون معهم ولا يظهر على التخصيص وجه العدول عما ذكر إلى ما في النظم الكريم والتعبير بنشاء مع أن الظاهر شئنا لحكاية الحال الماضية. وقوله سبحانه ﴿لقد أنزلنا إليكم كتابا﴾ كلام مستأنف مسوق لتحقيق حقية القرآن العظيم الذي ذكر في صدر السورة الكريمة إعراض الناس عما يأتيهم من آياته واستهزاؤهم به واضطرابهم في أمره وبيان علو مرتبته إثر تحقيق رسالته ﷺ ببيان أنه كسائر الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام قد صدر بالتوكيد القسمي إظهارا لمزيد الاعتناء بمضمونه وإيذانا بكون المخاطبين في أقصى مراتب النكير والخطاب لقريش، وجوز أن يكون لجميع العرب وتنوين كتابا للتعظيم والتفخيم أي كتابا عظيم الشأن نير البرهان، وقوله عز وجل ﴿فيه ذكركم﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير التفخيمي من كونه جليل القدر بأنه جليل الآثار مستجلب لهم منافع (جليلة) والمراد بالذكر كما أخرج البيهقي في شعب الإيمان وابن المنذر وغيرهما عن ابن عباس الصيت والشرف مجازا أي فيه ما يوجب الشرف لكم لأنه بلسانكم ومنزل على نبي منكم تتشرفون بشرفه

وتشتهرون بشهرته لأنكم حملته والمرجع في حل معاقده وجعل ذلك فيه مبالغة في سببيته له، وعن سفيان أنه مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال أي فيه ما يحصل به الذكر أي الثناء الحسن وحسن الأحدوثة من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال إطلاقا لاسم المسبب على السبب فهو مجاز عن ذلك أيضا .

وأخرج غير واحد عن الحسن أن المراد فيه ما تحتاجون اليه في أمور دينكم، وزاد بعض ودنياكم، وقيل الذكر بمعنى التذكير مضاف للمفعول، والمعنى فيه موعظتكم، ورجح ذلك بأنه الأنسب بسياق النظم الكريم وسياقه فان قوله تعالى ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ١ ﴾ إنكار توبيخي فيه بعث لهم على التدبر في أمر الكتاب والتدبر فيما في تضاعيفه من فنون المواعظ والزواجر التي من جملتها القوارع السابقة واللاحقة .

وقال صاحب التحرير : الذي يقتضيه سياق الآيات ان المعنى فيه ذكر قبائحكم ومثالبكم وما عاملتم به أنبياء الله تعالى عليهم الصلاة والسلام من التكذيب والعناد . وقوله تعالى (أفلا تعقلون) انكار عليهم في عدم تفكرهم مؤد الى التنبه عن سنة الغفلة انتهى ، وفيه بعد، والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي الا تتفكرون فلا تعقلون ان الأمر كذلك أولا تعقلون شيئا من الأشياء التي من جملتها ما ذكر . وقوله عز وجل ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ ﴾ نوع تفصيل لإجمال قوله تعالى (وأهلكنا المسرفين) وبيان لكيفية اهلاكهم وتنبيه على كثرتهم ، فكم خبرية مفيدة للتكثير محلها النصب على أنها مفعول (لقصمنا) و(من قرية) تمييز، وفي لفظ القصم الذي هو عبارة عن الكسر بتفريق الاجزاء واذهاب التئامها بالكلية كما يشعر به الاتيان بالقاف الشديدة من الدلالة على قوة الغضب وشدة السخط ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿ كَانَتْ ظَالِمَةً ﴾ صفة (قرية) وكان الأصل على ما قيل أهل قرية كما ينبيء عنه الضمير الآتي إن شاء الله تعالى فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فوصف بما هو من صفات المضاف أعني الظلم فكأنه قيل وكثيرا قصمنا من أهل قرية كانوا ظالمين بآيات الله تعالى كافرين بها مثلكم .

وفي الكشاف المراد بالقرية أهلها ولذلك وصفت بالظلم فيكون التجوز في الطرف ، وقال بعضهم : لك أن تقول وصفها بذلك على الاسناد المجازي وقوله (قصمنا من قرية) كناية عن قصم أهلها للزوم اهلاكها اهلاكهم فلا مجاز ولا حذف ، وأيا ما كان فليس المراد قرية معينة ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن الكلبي أنها حضور قرية باليمن ، وأخرج ابن مردويه من طريقه عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال بعث الله تعالى نبيا من حمير يقال له شعيب فوثب اليه عبد فضربه بعصا فسار اليهم بختنصر فقاتلهم فقتلهم حتى لم يبق منهم شيء وفيهم أنزل الله تعالى (وكم قصمنا) الخ ، وفي البحر أن هؤلاء كانوا بحضور وأن الله تعالى بعث اليهم نبيا فقتلوه فسلط الله تعالى عليهم بختنصر كما سلطه على أهل بيت المقدس بعث اليهم جيشا فهزموه ثم بعث اليهم آخر فهزموه فخرج اليهم بنفسه فهزمهم وقتلهم ، وعن بعضهم أنه كان اسم هذا النبي موسى بن ميشا ، وعن ابن وهب أن الآية في قريتين باليمن احداهما حضور والأخرى قلابة بطر أهلهما فاهلكهم الله تعالى على يد بختنصر ، ولا يخفى أنه مما يأباه ظاهر الآية والقول بانها من قبيل قولك كم أخذت من دراهم زيد على أن الجار متعلق باخذت والتمييز محذوف أي كم درهم أخذت من دراهم زيد ، ويقال هنا إنها بتقدير كم ساكن قصمنا من ساكني قرية أو نحو ذلك مما لا ينبغي أن يلتفت اليه إلا بالرد عليه، فلعل ما في الروايات محمول

على سبيل التمثيل ، ومثل ذلك غير قليل ، وفي قوله سبحانه ﴿ وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا ﴾ أي بعد اهلاك أهلها لا بعد تلك الفعلة كما توهم ﴿قَوْمًا آخَرِينَ ١١﴾ اى ليسوا منهم فى شىء تنبيه على استئصال الاولين وقطع دابرهم بالـكلية وهو السر فى تقديم حكاية انشاء هؤلاء على حكاية مبادى اهلاك أولئك بقوله سبحانه :

﴿ فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا ﴾ فضمير الجمع للاهل لا لقوم آخرين إذ لا ذنب لهم يقتضي ما تضمنه هذا الكلام ، والاحساس الادراك بالحاسة أى فلما أدركوا بحاستهم عذابنا الشديد ، ولعل ذلك العذاب كان مايدرك باحدى الحواس الظاهرة ، وجوز أن يكون فى البأس استعارة مكنية ويكون الاحساس تخييلا وأن يكون الاحساس مجازا عن مطلق الادراك أى فلما أدركوا ذلك ﴿إِذَا هُم مِّنْهَا﴾ أى من القرية فمن ابتدائية او من البأس والتأنيث لأنه فى معنى النقمة والبأساء فمن تعليلية وهى على الاحتمالين متعلقة بقوله تعالى ﴿ يَرْكُضُونَ ١٢ ﴾ وإذا فجائية ، والجملة جواب لما ، وركض من باب قتل بمعنى ضرب الدابة برجله وهو متعد ، وقد يرد لازما كركض الفرس بمعنى جرى كما قاله أبو زيد ولا عبرة بمن أنكره ، والركض هنا كناية عن الهرب أى فاذا هم يهربون مسرعين راكضين دوابهم •

وجوز أن يكون المعنى مشبهين بمن يركض الدواب على أن هناك استعارة تبعية ولا مانع من حمل الكلام على حقيقته على ماقيل ﴿لَا تَرْكُضُوا﴾ أى قيل لهم ذلك ، والقائل يحتمل أن يكون ملائكة العذاب أو من كان ثمة من المؤمنين قالوا ذلك على سبيل الهزء بهم ، وقال ابن عطية : يحتمل على الرواية السابقة أن يكون القائل من جيش بختنصر وأراد بذلك خدعهم والاستهزاء بهم ، وقيل يحتمل أن يكون المراد يجعلون خلقاء بأن يقال لهم ذلك وإن لم يقل على معنى أنهم بلغوا فى الركض والفرار من العذاب بعد الاتراف والتنعم بحيث من رآهم قال لا تركضوا ﴿وَارْجِعُوا إِلَىٰ مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ﴾ من التنعم والتلذذ والاتراف إبطار النعمة وفى ظرفية ، وجوز كونها سببية ﴿وَمَسَاكِنِكُمْ﴾ التى كنتم تفتخرون بها ﴿لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ ١٣﴾ تقصدون للسؤال والتشاور والتدبير فى المهمات والنوازل أو تسئلون عما جرى عليكم ونزل بأموالكم ومنازلكم فتجيبوا السائل عن علم ومشاهدة أو يسألكم حشمكم وعبيدكم فيقولوا لكم بم تأمرون وماذا ترسمون وكيف نأتى ونذر كما كنتم من قبل أو يسألكم الوافدون نوالكم اما لانهم كانوا أسخياء ينفقون أموالكم رئاء الناس وطلب الثناء أو كانوا بخلاء فقيل لهم ذلك تهكما إلى تهكم ، وقيل على الرواية المتقدمة المعنى لعلكم تسئلون صلحا أو جزية أو أمراً تتفقون مع الملك عليه ، وقيل المراد بما كنهم النار فيكون المراد ارجعوا إلى ما كنتم ادخلوا النار تهكما ، والمراد بالسؤال السؤال عن الأعمال أو المراد به العذاب على سبيل المجاز المرسل بذكر السبب وإرادة المسبب أى ادخلوا النار فى تسئلوا أو تعذبوا على ظلمكم وتكذيبكم بآيات الله تعالى وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى •

﴿قَالُوا﴾ لما يئسوا من الخلاص بالهرب وأيقنوا استيلاء العذاب ﴿يَا وَيْلَنَا﴾ ياهلاكنا ﴿إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ١٤﴾ بآيات الله تعالى مستوجبين للعذاب ، وهذا اعتراف منهم بالظلم واستتباعه للعذاب وندم عليه حين لا ينفعهم ذلك ، وقيل على الرواية السالفة إن هذا الندم والاعتراف كان منهم حين أخذتهم السيوف ونادى مناد

من السماء بإشارات الأنبياء ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ﴾ أي فما زالوا يرددون تلك الكلمة، وتسميتها دعوى بمعنى الدعوة فإنه يقال دعا دعوى ودعوة لأن المولول كأنه يدعو الويل قائلا ياويل تعال فهذا أوانك ه

وجوز الحوفي والزمخشري وأبو البقاء كون (تلك) اسم زالوا (دعواهم) خبرها والعكس، قال أبو حيان: وقد قال ذلك قبلهم الزجاج وأما أصحابنا المتأخرون فعلى أن اسم كان وخبرها مشبه بالفاعل والمفعول فكما لا يجوز في الفاعل والمفعول التقدم والتأخر إذا أوقع ذلك في اللبس لعدم ظهور الاعراب لا يجوز في باب كان ولم ينازع فيه أحد إلا أبو العباس أحمد بن الحاج من نبهاء تلاميذ الشلوبين اه‍ ه

وقال الفاضل الخفاجي: إن ماذكره ابن الحاج في كتاب المدخل أنه ليس فيه التباس وأنه من عدم الفرق بين الالتباس وهو أن يفهم منه خلاف المراد والاجمال وهو أن لايتعين فيه أحد الجانبين. ولأجل هذا جوزه، وماذكره محل كلام وتدبر ه

وفي حواشي الفاضل البهلوان على تفسير البيضاوي إن هذا في الفاعل والمفعول وفي المبتدأ والخبر إذا اتفق الاعراب، والقرينة مسلم مصرح به، وأما في باب كان وأخواتها فغير مسلم اه‍ ه

والظاهر أنه لا فرق بين باب كان وغيرها بما ذكر وإن سلم عدم التصريح لاشتراك ماذكروه علة المنع ثم ان ذلك إلى الالتباس أقرب منه إلى الاجمال لاسيما في الآية في رأي فافهم ﴿حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيداً خَامِدِينَ ١٥﴾ أي إلى أن جعلناهم بمنزلة النبات المحصود والنار الخامدة في الهلاك قاله العلامة الثاني في شرح المفتاح (١) ثم قال في ذلك استعارتان بالكناية بلفظ واحد وهو ضمير (جعلناهم) حيث شبه بالنبات وبالنار وأفرد بالذكر وأريد به المشبه بهما أعني النبات والنار ادعاء بقرينة أنه نسب إليه الحصاد الذي هو من خواص النبات والخمود الذي هو من خواص النار، ولا يجعل من باب التشبيه مثل هم صم بكم عمي لأن جمع (خامدين) جمع العقلاء ينافي التشبيه إذ ليس لنا قوم خامدون يعتبر تشبيه أهل القرية بهم إذ الخمود من خواص النار بخلاف الصمم مثلا فإنه يجعل بمنزلة هم كقوم صم وكذا يعتبر (حصيدا) بمعنى محصودين على استواء الجمع والواحد في فعيل بمعنى مفعول ليلائم (خامدين) نعم يجوز تشبيه هلاك القوم بقطع النبات وخمود النار فيكون استعارة تصريحية تبعية في الوصفين انتهى، وكذا في شرح المفتاح للسيد السند بيد أنه جوز أن يجعل (حصيدا) فقط من باب التشبيه بناء على مافي الكشاف أي جعلناهم مثل الحصيد كما تقول جعلناهم رماداً أي مثل الرماد، وجعل غير واحد افراد الحصيد لهذا التأويل فإن مثلا لكونه مصدرا في الاصل يطلق على الواحد وغيره وهو الخبر حقيقة في التشبيه البليغ ويلزم على ذلك صحة الرجال أسد وهو كما ترى، واعترض على قول الشارحين: إذ ليس لنا الخ بأن فيه بحثا مع أن مدار ماذكراه من كون (خامدين) لايحتمل التشبيه جمعه جمع العقلاء المانع من أن يكون صفة للنار حتى لو قيل خامدة كان تشبيها، وقد صرح به الشريف في حواشيه لكنه محل تردد لأنه لما صح الحمل في التشبيه ادعاء فلم لا يصح جمعه لذلك ولولاه لما صحت الاستعارة أيضا وذهب العلامة الطيبي والفاضل اليمني إلى التشبيه في الموضعين وفي الآية أربعة احتمالات فتدبر جميع ذلك و(خامدين) مع حصيدا في حيز المفعول الثاني للجعل كجعلته حلوا حامضا، والمعنى جعلناهم جامعين للحصاد والخمود أو لمماثلة الحصيد والخامد أو لمماثلة الحصيد والخمود أو جعلناهم هالكين على أتم وجه فلا يرد أن الجعل نصب ثلاثة مفاعيل

(١) الا أنه جعل ذلك في أهل حضور اه‍ منه

هنا وهو مما ينصب مفعولين أو هو حال من الضمير المنصوب فى (جعلناهم) أو من المستكن فى (حصيدا) أو هو صفة لحصيدا وهو متعدد معنى، واعترض بعضهم بأن كونه صفة لهم كونه تشبيها أريد به مالا يعقل يأباه كونه للعقلاء .

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ١٦ ﴾ أى ماسويناهذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع ومابينهما من أصناف الخلائق مشحونة بضروب البدائع والعجائب كما تسوى الجبابرة سقوفهم وفرشهم وسائر زخارفهم للهو واللعب وإنما سويناها للفوائد الدينية والحكم الربانية كأن تكون سببا للاعتبار ودليلا للمعرفة مع منافع لا تحصى وحكم لا تستقصى ، وحاصله ماخلقنا ذلك خاليا عن الحكم والمصالح إلا أنه عبر عن ذلك باللعب وهو كما قال الراغب الفعل الذى لا يقصد به مقصد صحيح لبيان كمال تنزهه تعالى عن الخلق الخالى عن الحكمة بتصويره بصورة ما لا يرتاب أحد فى استحالة صدوره عنه سبحانه ، وهذا الكلام على ماقيل اشارة اجمالية إلى أن تكوين العالم وابداع بنى آدم مؤسس على قواعد الحكمة البالغة المستتبعة للغايات الجليلة وتنبيه على أن ما حكى من العذاب النازل بأهل القرى من مقتضيات تلك الحكم ومتفرعاتها حسب اقتضاء أعمالهم إياه مع التخلص إلى وعيد المخاطبين ، وفى الكشف أن الآيات لإثبات أمر النبوة ونفى تلك المطاعن السابقة على ما ذكره الامام وهو الحق لأنه قد تكرر فى الكتاب العزيز أن الحكمة فى خلق السماء والأرض وما بينهما العبادة والمعرفة وجزاء من قام بهما ومن لم يقم ولن يتم ذلك الابانزال الكتب وارسال الرسل عليهم السلام ، فمنكر الرسالة جاعل خلق السماء والأرض لعبا تعالى خالقهما وخالق كل شىء عنه وعن كل نقص علوا كبيرا ، ومنكر نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم جعل اظهار المعجزة على يديه من باب العبث واللعب ففيه اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام وفساد تلك المطاعن كلها .

وقوله سبحانه : ﴿ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا ﴾ استئناف مقرر لما قبله من انتفاء اللعب فى خلق السماء والأرض ومابينهما ، ومعنى الآية على مااستظهره صاحب الكشف لو أردنا اتخاذ لهو لكان اتخاذه من جهتنا أى لهوا إلهيا أى حكمة اتخذتموها لهوا من جهتكم وهذا عين الجد والحكمة فهو فى معنى لو أردناه لامتنع .

وقوله تعالى : ﴿ إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ١٧ ﴾ كالتكرير لذلك المعنى مبالغة فى الامتناع على أن إن شرطية وجوابها محذوف أى (إن كنا فاعلين) ما يوصف بفعله باللهو فكهذا يكون فعلنا ولو حمل على النفى ليكون تصريحا بنتيجة السابق كما عليه جمهور المفسرين لكان حسنا بالغا انتهى ، وقال الزمخشرى : (من لدنا) أى من جهة قدرتنا ، وجعل حاصل المعنى انا لو أردنا ذلك لاتخذنا فانا قادرون على كل شىء إلا انا لم نرده لأن الحكمة صارفة عنه ، وذكر صاحب الكشف أن تفسيره ذلك بالقدرة غير بين ، وقد فسره به أيضا البيضاوى وغيره وظاهره أن اتخاذ اللهو داخل تحت القدرة ، وقد قيل إنه ممتنع عليه تعالى امتناعا ذاتيا والممتنع لا يصلح متعلقا للقدرة ، وأجيب بأن صدق الشرطية لا يقتضى صدق الطرفين فهو تعليق على امتناع الارادة أو يقال الحكمة غير منافية لاتخاذ ما من شأنه أن يتلهى به وإنما تنافى أن يفعل فعلا يكون هو سبحانه بنفسه لاهيا به فلا امتناع فى الاتخاذ بل فى وصفه انتهى .

والحق عندى أن العبث لكونه نقصا مستحيل فى حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه وتعالى ونحن وإن لم نقل بالوجوب عليه تعالى لكنا قائلون بالوجوب عنه عز وجل، قال أفضل المتأخرين الكانبوى: إن

اضراب عن اتخاذ اللهو واللعب بل عن ارادة الاتخاذ كأنه قيل لكنا لا نريده بل شأننا أن نغلب الحق الذى من جملته الجد على الباطل الذى من جملته اللهو، وتخصيص هذا الشأن من بين سائر شئونه تعالى بالذكر للتخلص لما سيأتي إن شاء الله تعالى من الوعيد، وعن مجاهد أن الحق القرآن والباطل الشيطان، وقيل الحق الحجة والباطل شبههم ووصفهم الله تعالى بغير صفاته من الولد وغيره، والعموم هو الأولى، وأصل القذف الرمى البعيد كما قال الراغب وهو مستلزم لصلابة الرمى وقد استعير للايراد أى نورد الحق على الباطل ه

﴿ فَيَدْمَغُهُ ﴾ أى يمحقه بالكلية كما فعلنا باهل القرى المحكة، وأصل الدمغ كسر الشيء الرخو الاجوف وقد استعير للمحق ه

وجوز أن يكون هناك تمثيل لغلبة الحق على الباطل حتى يذهبه برمى جرم صلب على رأس دماغه رخو ليشقه، وفيه إيماء إلى علو الحق وتسفل الباطل وأن جانب الأول باق والثانى فان، وجوز أيضا أن يكون استعارة مكنية بتشبيه الحق بشيء صلب يجيء من مكان عال والباطل بجرم رخو أجوف سافل، ولعل القول بالتمثيل أمثل، وقرأ عيسى ابن عمر (فيدمغه) بالنصب، وضعف بأن ما بعد الفاء إنما ينتصب باضمار أن لا بالفاء خلافا للكوفيين فى جواب الاشياء الستة وماهنا ليس منها ولم ير مثله إلا فى الشعر كقوله:

سأترك منزلى لبنى تميم ‌ ‌ وألحق بالحجاز فاستريحا

على أنه قد قيل فى هذا إن استريحا ليس منصوبا بل مرفوع مؤكد بالنون الخفيفة موقوف عليه بالألف، ووجه بأن النصب فى جواب المضارع المستقبل وهو يشبه التمنى فى الترقب، ولا يخفى أن المعنى فى الآية ليس على خصوص المستقبل، وقد قالوا إن هذا التوجيه فى البيت ضعيف فيكون مافى الآية أضعف منه مأخذا والعطف على هذه القراءة على الحق عند أبى البقاء، والمعنى بل نقذف بالحق فندمغه على الباطل أى نرمى بالحق فابطاله به ه

وذكر بعض الافاضل أنه لو جعل من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لصح، واستظهر أن العطف على المعنى أى نفعل القذف فالدمغ، وقرئ (فيدمغه) بضم الميم والغين ﴿ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾ أى ذاهب بالكلية وفى إذا الفجائية والجملة الاسمية من الدلالة على كال المسارعة فى الذهاب والبطلان مالا يخفى فكأنه زاهق من الأصل ه

﴿ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ١٨ ﴾ وعيد لقريش أو لجميع الكفار من العرب بأن لهم أيضا مثل ما لاولئك من العذاب والعقاب، وما تعليلية متعلقة بالاستقرار الذى تعلق به الخبر أو بمحذوف هو حال من الويل على مذهب بعضهم أو من ضميره المستتر فى الخبر، وما إما مصدرية أو موصولة أو موصوفة أى ومستقر لكم الويل والهلاك من أجل وصفكم له تعالى بما لا يليق بشأنه الجليل تعالى شأنه أو بالذى تصفونه أو بشيء تصفونه به من الولد ونحوه أوكائنا مما تصفونه عزوجل به، وكون الخطاب لمن تمسك بما لا تمسك فيه ولا بعد، وأبعد كل البعد من قال: إنه خطاب لأهل القرى على طريق الالتفات من الغيبة فى قوله تعالى (فمازالت تلك دعواهم) إليه ه

﴿ وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ استئناف مقرر لما قبله من خلقه تعالى لجميع مخلوقاته على حكمه بالغة ونظام كامل وأنه سبحانه يحق الحق ويزهق الباطل، وقيل هو عديل لقوله تعالى (ولكم الويل) وهو كما ترى أى وله تعالى خاصة جميع المخلوقات خلقا وملكا وتدبيرا وتصرفا واحياء واماتة وتعذيبا وإثابة من غير أن

مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع أنه إن كان فى الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال فى حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه لا واجب عليه عز وجل ، وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وإن لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه سبحانه فهم يوافقون الاشاعرة فى أنه تعالى لا يجب عليه شىء انتهى .

ومن أنكر أن كون العبث نقصا كالكذب فقد كابر عقله، وأبلغ من هذا أنه يفهم من كلام بعض المحققين القول بوجوب رعاية مطلق الحكمة عليه سبحانه لئلا يلزم أحد المحالات المشهورة وأن المراد من نفى الاصحاب الوجوب عليه تعالى نفى الوجوب فى الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة، ولعله حينئذ يراد بالوجوب لزوم صدور الفعل عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا بعد صدور موجبه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد لئلا يلزم رفض قاعدة الاختيار كما لا يلزم رفضها فى اختيار الامام الرازى ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا ، ومع هذا ينبغى التحاشى عن اطلاق الوجوب عليه تعالى فتدبره فانه مهم .

وقيل معنى من عندنا مما يليق بحضرتنا من المجردات أى لاتخذناه من ذلك لا من الاجرام المرفوعة والاجسام الموضوعة كديدن الجبابرة فى رفع العروش وتحسينها وتسوية الفروش وتزيينها انتهى .

ولا يخفى أن أكثر أهل السنة على إنكار المجردات ثم على تقدير تفسير الآية بما ذكر المراد الرد على من يزعم اتخاذ اللهو فى هذا العالم لا أنه يجوز اتخاذه من المجردات بل هو فيهما أظهر فى الاستحالة، وعن الجبائى أن المعنى لو أردنا اتخاذ اللهو لاتخذناه من عندنا بحيث لا يطلع عليه أحد لأنه نقص فستره أولى أو هو أسرع تبادراً مما فى الكشف وذلك أبعد مغزى، وقال الامام الواحدى: اللهو طلب الترويح عن النفس ثم المرأة تسمى لهوا وكذا الولد لأنه يستروح بكل منهما ولهذا يقال لامرأة الرجل وولده ريحانتاه ، والمعنى لو أردنا أن نتخذ امرأة ذات لهو أو ولداً ذا لهو لاتخذناه من لدنا أى مما نصطفيه ونختاره مما نشاء كقوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء) وقال المفسرون: أى من الحور العين، وهذا رد لقول اليهود فى عزير وقول النصارى فى المسيح وأمه من كونه عليه السلام ولدا وكونها صاحبة ، ومعنى (من لدنا) من عندنا بحيث لا يجرى لأحد فيه تصرف لأن ولد الرجل وزوجته يكونان عنده لا عند غيره انتهى .

وتفسير اللهو هنا بالولد مروى عن ابن عباس والسدى ، وعن الزجاج أنه الولد بلغة حضرموت، وكونه بمعنى المرأة حكاه قتادة عن أهل اليمن ولم ينسبه لأهل بلدة منه ، وزعم الطبرسى أن أصله الجماع ويكنى به عن المرأة لأنها تجامع ، وأنشد قول امرىء القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم اننى كبرت وان لا يحسن اللهو أمثالى

والظاهر حمل اللهو على ما سمعت أولا لقوله تعالى (وما بينهما لاعبين) ولأن نفى الولد سيجىء مصرحا إن شاء الله تعالى ، ويعلم من ذلك أن كون المراد الرد على النصارى وأضرابهم غير مناسب هنا، ثم ان الظاهر من السياق أن إن شرطية والجواب محذوف ثقة بدلالة ماقبل عليه أى إن كنا فاعلين لاتخذناه من لدنا وكونها نافية وإن كان حسنا معنى وقد قاله جماعة منهم مجاهد . والحسن . وقتادة . وابن جريج استدرك عليه بعضهم بان أكثر مجىء إن النافية مع اللام الفارقة لكن الامر فى ذلك سهل، وقوله تعالى ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ ﴾

يكون لأحد في ذلك دخل ما استقلالا واستتباعا وكأنه أريد هنا إظهار مزيد العظمة فجيء بالسموات جمعا على معنى له كل من هو في واحدة واحدة من السموات ولم يرد فيما مر سوى بيان اشتمال هذا السقف المشاهد والفراش الممهد وما استقر بينهما على الحكم التي لا تحصى فالداعي بالسماء بصيغة الإفراد دون الجمع *

وفي الاتقان حيث يراد العدد يؤتى بالسماء مجموعة وحيث يراد الجهة يؤتى بها مفردة ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ﴾ وهم الملائكة مطلقا عليهم السلام على ما روي عن قتادة وغيره ، والمراد بالعندية عندية الشرف لا عندية المكان وقد شبه قرب المكانة والمنزلة بقرب المكان والمسافة فعبر عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة *

وقيل عبر عنهم بذلك تنزيلا لهم لكرامتهم عليه عز وجل منزلة المقربين عند الملوك بطريق التمثيل ، والموصول مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ أي لا يتعظمون عنها ولا يعدون أنفسهم كبراء ﴿وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ١٩﴾ أي لا يكلون ولا يتعبون يقال حسر البعير واستحسر كل وتعب وحسرته أنا فهو متعد ولازم ويقال أيضا أحسرته بالهمز *

والظاهر أن الاستحسار حيث لا طلب كما هنا أبلغ من الحسور فإن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ، والمراد من الاتحاد بينهما الدال عليه كلامهم الاتحاد في أصل المعنى ، والتعبير به للتنبيه على أن عبادتهم بثقلها ودوامها حقيقة بأن يستحسر منها ومع ذلك لا يستحسرون وليس لنفي المبالغة في الحسور مع ثبوت أصله في الجملة ، ونظير ذلك قوله تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) على أحد الأوجه المشهورة فيه *

وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون ذلك معطوفا على من الأولى وأمر تفسيره بالملائكة عليهم السلام على حاله ، وذكر أن هذا العطف لكون المعطوف أخص من المعطوف عليه في نفس الأمر كالعطف في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) في الدلالة على رفعة شأن المعطوف وتعظيمه حيث أفرد بالذكر مع اندراجه في عموم ماقبله ، وقيل إنما أفرد لأنه أعم من وجه فإن من في الأرض يشمل البشر ونحوهم وهو يشمل الحافين بالعرش دونه ، وجوز أن يراد بمن عنده نوع من الملائكة عليهم السلام متعال عن التبوء والاستقرار في السماء والأرض ، وكأن هذا ميل إلى القول بتجرد نوع من الملائكة عليهم السلام ، وأنت تعلم أن جمهور أهل الإسلام لا يقولون بتجرد شيء من الممكنات ، والمشهور عن القائلين به القول بتجرد الملائكة مطلقا لا بتجرد بعض دون بعض *

ثم إن أبا البقاء جوز في قوله تعالى (لا يستكبرون) على هذا الوجه أن يكون حالا من الأولى والثانية على قول من رفع بالظرف أو من الضمير في الظرف الذي هو الخبر أو من الضمير في (عنده) ويتعين أحد الأخيرين عند من يعرب من مبتدأ ولا يجوز مجيء الحال من المبتدأ ولا يخفى *

وجوز بعض الأفاضل أن تكون الجملة مستأنفة والأظهر جعلها خبرا لمن عنده ، وفي بعض أوجه الحالية ما لا يخفى ، وقوله تعالى ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ استئناف وقع جوابا عما نشأ عما قبله كأنه قيل ماذا يصنعون في عبادتهم أو كيف يعبدون فقيل (يسبحون) الخ *

وجوز أن يكون في موضع الحال من ضمير (لا يستحسرون) وقوله سبحانه ﴿لَا يَفْتُرُونَ ٢٠﴾ في موضع الحال من ضمير (يسبحون) على تقديري الاستئناف والحالية ، وجوز على تقدير الحالية أن يكون هذا حالا من

ضمير (لا يستحسرون) أيضاً، ولا يجوز على تقدير الاستئناف كونه حالا منه للفصل . ويجوز أن يكون استئنافاً والمعنى ينزهون الله تعالى ويعظمونه ويمجدونه في كل الأوقات لا يتخلل تسبيحهم فترة أصلا بفراغ أو شغل آخر، واستشكل كون الملائكة مطلقاً كذلك مع أن منهم رسلا يبلغون الرسالة ولا يتأتى التسبيح حال التبليغ ومنهم من يلعن الكفرة كما ورد في آية أخرى . وقد سأل عبدالله بن الحرث بن نوفل كعباً عن ذلك كما أخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ في العظمة . والبيهقي في الشعب فأجاب بأنه جعل لهم التسبيح كالتنفس فلا يمنع عن التكلم بشيء آخر .وتعقب بأن فيه بعداً ، وقيل إن الله تعالى خلق لهم ألسنة فيسبحون ببعض ويبلغون مثلا ببعض آخر ، وقيل تبليغهم ولعنهم الكفرة تسبيح معنى *

وقال الخفاجي : الظاهر أنه إن لم يحمل على بعضهم فالمراد به المبالغة كما يقال فلان لا يفتر عن ثنائك وشكر آلائك انتهى . ولا يخفى حسنه ، ويجوز أن يقال : إن هذا التسبيح كالحضور والذكر القلبي الذي يحصل لكثير من السالكين وذلك مما يجتمع مع التبليغ وغيره من الأعمال الظاهرة ، ثم إن كون الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يستلزم أن يكون عندهم في السماء ليل ونهار لأن المراد إفادة دوامهم على التسبيح على الوجه المتعارف .وقوله تعالى : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا ءَالِهَةً ﴾ حكاية لجناية أخرى من جنايات أولئك الكفرة هي أعظم من جناية طعنهم في النبوة ،وأم هي المنقطعة وتقدر ببل الاضرابية والهمزة الانكارية وهي لانكار الوقوع لا إنكار الواقع ،وقوله تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴾ متعلق باتخذوا ومن ابتدائية على معنى أن اتخاذهم إياها مبتدأ من أجزاء الأرض كالحجارة وأنواع المعادن ويجوز كونها تبعيضية *

وقال أبو البقاء وغيره : يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف وقع صفة لآلهة أي آلهة كائنة من جنس الأرض ، وأيا ما كان فالمراد التحقير لا التخصيص ، ومن جوزه التزم تخصيص الانكار بالشديد وهو غير سديد .وقوله تعالى ﴿ هُمْ يُنشِرُونَ ٢١ ﴾ أي يبعثون الموتى صفة لآلهة وهو الذي يدور عليه الانكار والتجهيل والتشنيع لا نفس الاتخاذ فانه واقع لا محالة أي بل اتخذوا آلهة من الأرض هم خاصة مع حقارتهم وجماديتهم ينشرون الموتى كلا فان ما اتخذوه آلهة بمعزل من ذلك وهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكنهم حيث ادعوا لها الالهية فكأنهم ادعوا لها الانشار ضرورة أنه من الخصائص الالهية حتما ومعنى التخصيص في تقديم الضمير ما أشير اليه من التنبيه على كمال مباينة حالهم للانشار الموجبة لمزيد الانكار كما أن تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى (أفي الله شك) للتنبيه على كمال مباينة أمره تعالى لأن يشك فيه ، ويجوز أن يجعل ذلك من مستتبعات ادعائهم الباطل فان الألوهية مقتضية للاستقلال بالابداء والاعادة فحيث ادعوا للاصنام الإلهية فكأنهم ادعوا لهم الاستقلال بالانشار كما أنهم جعلوا بذلك مدعين لأصل الانشار قاله المولى أبو السعود ، وقال بعضهم : تقديم الضمير للتقوى ، وماذهب اليه من إفادته معنى التخصيص تبع فيه الزمخشري ، وفي الكشف الداعي إلى ترجيحه على التقوى انه ترشيح لما أبداه أولا من أن الالهية لا تصح دون القدرة على الانشار ولا وجه لتجويز كونه فصلا انتهى ، ويجوز أن تكون جملة (هم ينشرون) مستأنفة مقدراً معها استفهام انكاري لبيان علة انكار الاتخاذ ، ولعل مجوز ذلك لا يسلم لزوم كون معنى الهمزة في أم المنقطعة انكار الوقوع ويجوز كونه إنكار الواقع ، وتفسير (ينشرون) بيبعثون هو المشهور وعليه الجمهور ،وقال قطرب: هو بمعنى يخلقون *

وقرأ الحسن . ومجاهد (ينشرون) بفتح الياء على أنه من نشر وهو وأنشر بمعنى وقد يجيء نشر لازما يقال أنشر الله تعالى الموتى فنشروا ،وقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ إبطال لتعدد الاله وضمير (فيهما) للسماء والأرض والمراد بها العالم كله علويه وسفليه، والمراد بالكون فيهما التمكن البالغ من التصرف والتدبير لا التمكن والاستقرار فيهما كما توهمه الفاضل الكلنبوي ،والظرف على هذا متعلق بكان ، وقال الطيبي :إنه ظرف لآلهة على حد قوله تعالى : (وهو الذي في السماء إله وفي الارض إله) وقوله سبحانه : (وهو الله في السموات وفي الأرض) وجعل تعلق الظرف بما ذكر ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالقية والمؤثرية ٭

وأنت تعلم أن الظاهر ماذكر أولا ، و(إلا) لمغايرة مابعدها لما قبلها فهي بمنزلة غير ،وفي المغني أنها تكون صفة بمنزلة غير فيوصف بها وبتاليها جمع منكر أو شبهه ومثل للاول بهذه الآية ،وقد صرح غير واحد من المفسرين أن المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وجعل ذلك الخفاجي إشارة الى أن (الا) هنا اسم بمعنى غير صفة لما قبلها وظهر اعرابها فيما بعدها لكونها على صورة الحرف كما في أل الموصولة في اسم الفاعل مثلا ٭

وأنكر الفاضل الشمني كونها بمنزلة غير في الاسمية لما في حواشي العلامة الثاني عند قوله تعالى : (لافارض) من أنه لا قائل باسمية إلا التي بمنزلة غير ثم ذكر أن المراد بكونها بمنزلة غير أنها بمنزلتها في مغايرة مابعدها لما قبلها ذاتا أو صفة ،وفي شرح الكافية للرضي أصل غير أن تكون صفة مفيدة لمغايرة مجرورها لموصوفها إما بالذات نحو مررت برجل غير زيد وإما بالصفة نحو دخلت بوجه غير الذي خرجت به، وأصل الا التي هي أم أدوات الاستثناء مغايرة ما بعدها لما قبلها نفيا أو اثباتا فلما اجتمع مابعد الا ومابعد غير في معنى المغايرة حملت الا على غير في الصفة فصار مابعد الا مغايراً لما قبلها ذاتاً أو صفة من غير اعتبار مغايرته له نفيا أواثباتاً وحملت غير على الا في الاستثناء فصار مابعدها مغايراً لما قبلها نفيا أو اثباتاً من غير مغايرته له ذاتا أوصفة الا أن حمل غير على الا أكثر من حمل الا على غير لأن غير اسم والتصرف في الأسماء أكثر منه في الحروف فلذلك تقع غير في جميع مواقع الا انتهى ٭

وأنت تعلم أن المتبادر كون الا حين افادتها معنى غير اسما وفي بقائها على الحرفية مع كونها وحدها أو مع ما بعدها بجملتها كالشيء الواحد صفة لما قبلها نظر ظاهر وهو في كونها وحدها كذلك أظهر ،ولعل الخفاجي لم يقل ما قال الا وهو مطلع على قائل باسميتها ،ويحتمل أنه اضطره الى القول بذلك مايرد على القول ببقائها على الحرفية ، ولعمري أنه أصاب الحزو ان قال العلامة ماقال، وكلام الرضي ليس نصا في أحد الأمرين كما لايخفى على المنصف ولايصح أن تكون للاستثناء من جهة العربية عند الجمهور لأن (آلهة) جمع منكر في الاثبات ومذهب الأكثرين كما صرح به في التلويح أنه لا استغراق له فلا يدخل فيه مابعدها حتى يحتاج لإخراجه بها وهم يوجبون دخول المستثنى في المستثنى منه في الاستثناء المتصل ولا يكتفون بجواز الدخول كما ذهب اليه المبرد وبعض الأصوليين فلا يجوز عندهم قام رجال الا زيدا على كون الاستثناء متصلا وكذا على كونه منقطعاً بناء على أنه لابد فيه من الجزم بعدم الدخول وهو مفقود جزما ،ومن أجاز الاستثناء في مثل هذا التركيب كالمبرد جعل الرفع في الاسم الجليل على البدلية . واعترض بعدم تقدم النفي ، وأجيب بأن لو للشرط وهو كالنفي، وعنه أنه أجاب بأنها تدل على الامتناع وامتناع الشيء انتفاؤه وزعم أن التفريغ بعدها جائز وأن نحو لو كان

معنا الا زيد لهلكنا أجود كلام وخالف فى ذلك سيبويه فانه قال لوقلت لو كان معنا الا زيد لكنت قد أحلت *

ورد بأنهم لايقولون لوجاءنى ديار أكرمته ولا لوجاءنى من أحد أكرمته ولو كانت بمنزلة النافى لجاز ذلك كما يجوز مافيها ديار وماجاءنى من أحد . وتعقبه الدماميني بان للمبرد أن يقول: قد أجمعنا على أجراء أبى مجرى النفى الصريح وأجزنا التفريغ فيه قال الله تعالى (فأبى أكثر الناس الا كفورا) ، وقال سبحانه : (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) مع أنه لايجوز أبى ديار المجىء وأبى من أحد الذهاب فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا *

وقال الرضى : أجاز المبرد الرفع فى الآية على البدل لأن فى لومعنى النفى وهذا كما أجاز الزجاج البدل فى (قوم يونس) فى قوله تعالى : (فلو كانت قرية آمنت) الآية اجراء للتحضيض مجرى النفى والأولى عدم اجراء ذينك فى جواز الابدال والتفريغ معهما مجراه اذ لم يثبت انتهى *

وذكر المالكى فى شرح التسهيل أن كلام المبرد فى المقتضب مثل كلام سيبويه وأن التفريغ والبدل بعد لو غير جائز ، وكذا لايصح الاستثناء من جهة المعنى ففى الكشف أن البدل والاستثناء فى الآية ممتنعان معنى لأنه إذ ذاك لايفيد ماسيق له الكلام من انتفاء التعدد ويؤدى الى كون الآلهة بحيث لايدخل فى عدادهم الاله الحق مفض إلى الفساد فنفى الفساد يدل على دخوله فيهم وهو من الفساد بمكان ثم أن الصفة على ماذهب إليه ابن هشام مؤكدة صالحة للاسقاط مثلها فى قوله تعالى (نفخة واحدة) فلو قيل لو كان فيهما آلهة لفسدتا لصح وتأتى المراد . وقال الشلوبين . وابن الصائغ :لايصح المعنى حتى تكون إلا بمعنى غير التى يراد بها البدل والعوض ، ورد بأنه يصير المعنى حينئذ لو كان فيهما عدد من الآلهة بدل وعوض منه تعالى شأنه لفسدتا وذلك يقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما اثنان هو عز وجل أحدهما لم تفسدا وذلك باطل *

وأجيب بأن معنى الآية حينئذ لايقتضى هذا المفهوم لأن معناها لو كان فيهما عدد من الآلهة دونه أو به سبحانه بدلا منه وحده عز وجل لفسدتا وذلك مما لاغبار عليه فاعرف . والذى عليه الجمهور إرادة المغايرة ، والمراد بالفساد البطلان والاضمحلال أوعدم التكون ، والآية كما قال غير واحد مشيرة إلى دليل عقلى على نفى تعدد الاله وهو قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم فكأنه قيل لو تعدد الاله فى العالم لفسد لكنه لم يفسد ينتج أنه لم يتعدد الاله . وفى هذا استعمال للو غير الاستعمال المشهور *

قال السيد السند : ان لو قد تستعمل فى مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود التالى بوجود المقدم مع انتفاء التالى فيعلم منه انتفاء المقدم وهو على قلته موجود فى اللغة يقال: لوكان زيد فى البلد لجاءنا ليعلم منه أنه ليس فيه ، ومنه قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ، وقال العلامة الثانى: إن أرباب المعقول قد جعلوا لو أداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على أن العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء فى الخارج ماهى لأنهم يستعملونها فى القياسات لاكتساب العلوم والتصديقات ولاشك أن العلم بانتفاء الملزوم لايوجب العلم بانتفاء اللازم بل الأمر بالعكس وإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما فى قوله تعالى (لو كان فيهما) الخ لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لابيان سبب انتفاء الفساد اه . وفيه بحث يدفع بالعناية ،ولايخفى عليك أن لبعض النحويين نحو هذا القول فقد قال الشلوبين . وابن عصفور أن لو

لمجرد التعليق بين الحصولين في الماضي من غير دلالة على امتناع الأول والثاني كما أن إن لمجرد التعليق في الاستقبال والظاهر أن خصوصية المضي ههنا غير معتبرة .

وزعم بعضهم : أن لو هنا لانتفاء الثاني لانتفاء الأول كما هو المشهور فيها ويتم الاستدلال ولا يخفى ما فيه على من دقق النظر ، ثم إن العلامة قال في شرح العقائد: إن الحجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوقوع التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة .

وكذا لو أريد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لا تكون الملازمة قطعية لأن امكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان انتهى . فنفى أن تكون الآية برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام أو على عدم التكون ، وفيه قدح لما أشار اليه في شرح المقاصد من كون كونها برهانا على الثاني فإنه بعد ما قرر برهان التمانع قال : وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة) الآية فإن أريد عدم التكون فتقريره أن يقال: لو تعدد الالهة لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الاله كمال القدرة وأما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح ، وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره أن يقال: إنه لو تعددت الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صنيع كل منهما عن الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل أمر النظام الذي فيه بقاء الأنواع وترتب الآثار انتهى ، وذلك القدح بأن يقال: تعدد الاله لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز أن لا يقع بل يتفقان على الايجاد بالاشتراك أو يفوض أحدهما إلى الآخر، وبحث فيه المولى الخيالي بغير ذلك أيضا ثم قال التحقيق في هذا المقام أنه ان حملت الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض إذ ليس المراد من الكون فيهما التمكن فيهما بل التصرف والتأثير فالحق أن الملازمة قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لأنه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا، ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال : لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود وإلا لأمكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لأن امكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الاشياء فإذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى .

وأورد الفاضل الكلنبوي على الأول خمسة أبحاث فيها الغث والسمين ثم قال: فالحق أن توجيهه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الأول ، وللعلامة الدواني كلام في هذا المقام قد ذكر الفاضل المذكور ماله وما عليه من

النقض والابرام ، ثم ذكر أن للتمانع عندهم معنيين،أحدهما إرادة أحدالقادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع ، وثانيهما إرادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين،وقولهم:لو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإماالترجيح بلا مرجح مبنى على هذا ، وحاصل البرهان عليه أنه لو وجد إلهان قادران على الكمال لأمكن بينهما تمانع واللازم باطل إذ لو تمانعا وأراد كل منهما الإيجاد بالاستقلال يلزم اما أن لا يقع مصنوع أصلا أو يقع بقدرة كل منهما أو بأحدهما والكل باطل ووقوعه بمجموع القدرتين مع هذه الارادة يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان إلهين قادرين على الكمال وقد فرضا كذلك، ومن هنا ظهر أنه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان أحد المحالين إما امكان التوارد وإما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال ، وبهذا الاعتبار مع حمل الفساد على عدم التكون قيل بقطعية الملازمة في الآية فهي دليل اقناعي من وجه ودليل قطعي من وجه آخر والاول بالنسبة إلى العوام والثاني بالنسبة إلى الخواص ،وقال مصلح الدين اللاري بعد كلام طويل وقال وقيل أقول:أقرر الحجة المستفادة من الآية الكريمة على وجه أوجه مما عداه وهو أن الاله المستحق للعبادة لابد أن يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود وجوده عين ذاته عند أرباب التحقيق إذ لو غايره لكان ممكنا لاحتياجه في موجوديته إلى غيره الذي هو الوجود فلو تعدد لزم أن لا يكون وجودا فلاتكون الأشياء موجودة لأن موجودية الاشياء بارتباطها بالوجود فظهر فساد السماء والأرض بالمعنى الظاهر لا بمعنى عدم التكون لأنه تكلف ظاهر انتهى ‌*

وأنت تعلم أن ارادة عدم التكون أظهر على هذا الاستدلال ،ثم ان هذا النحو من الاستدلال ما ذهب اليه الحكماء بل أكثر براهينهم الدالة على التوحيد الذي هو أجل المطالب الالهية بل جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجبا ومن أشهرها انه لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الامور وإلا لم يكونا اثنين، وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة أو جزءها لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما أو عن حقيقة أحدهما وهو محال لما تقرر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته ، ولا سبيل إلى الثاني لأن كل واحد منهما يكون مركبا مما به الاشتراك ومابه الامتياز وكل مركب محتاج فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل من الواجبين أو أحدهما ممكنا لذاته هذا خلف، واعترض بأن معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا أن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود دالا إلا أن يظهر من نفس كل منهما أثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ، وأجيب بأن المراد العينية، ومعنى قولهم أن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تعالى أية حيثية كانت حقيقية أو اضافية أو سلبية ،وكذلك قياس سائر صفاته

سبحانه عند القائلين بعينيتها من أهل التحقيق، وتوضيح ذلك على مشربهم أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصورى للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشئ هو المتصل كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه فى الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفى الثانى هى مع حيثية أخرى هى صفة قائمة بالموضوع حقيقية أو انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففى اتصافها تحتاج إلى عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها بحيث ينتزع منها هذا الأمر فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا تكون واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وليقس على ذلك سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما. واعترض أيضا بانه لم لا يجوز أن يكون ما به الامتيـــاز أمراً عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب. وأجيب بأن ذلك يوجب أن يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، ولابن كمونة فى هذا المقام شبهة شاع أنها عويصة الدفع عسيرة الحل حتى أن بعضهم سماه لا بدائها بافتخار الشياطين وهى أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليها قولا عرضيا، وقد رأيت فى ملخص الامام عليه الرحمة نحوهـا. ولعلك إذا أحطت خبراً بحقيقة ما ذكرنا يسهل عليك حلها وإن أردت التوضيح فاستمع لما قيل فى ذلك إن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال، أما الثانى فلما تقرر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن فى ذاته، وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة فى ذاتى أصلا، ولعل كل سليم الفطرة يحكم بأن الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة ولو فى أمر سلبى بل نقول لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدرى المعلوم بوجه من الوجوه بديهة أدانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق الوجود المطلق الذى لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد إذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هـــذا الوجود فرضا مباينة أصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما لوح اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذى لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو إذ لا ميز فى صرف شيء فوجوب وجوده تعالى الذى هو ذاته سبحانه تدل على وحدته جل وعلا انتهى فتأمل.

ولا يخفى عليك أن أكثر البراهين على هذا المطلب الجليل الشان يمكن تخريج الآية الكريمة عليه ويحمل حينئذ الفساد على عدم التكون فعليك بالتخريج وان أحوجك إلى بعض تكلف وإياك أن تقنع بجعلها حجة اقناعية كما ذهب اليه كثير فان هذا المطلب الجليل اجل من أن يكتفى فيه بالاقناعات المبنية على الشهرة والعادة، ولصاحب الكشف طاب ثراه كلام يلوح عليه مخايل التحقيق فى هذا المقام ستذكره إن شاء الله تعالى كما اختاره فى تفسير قوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) ثم لا تتوهمن أنه لا يلزم من الآية نفى الاثنين والواحد لأن نفى آلهة تغاير الواحد المعين شخصا يستلزم بالضرورة ان كل واحد واحد

منهم يغايره شخصا وهو أبلغ من نفى واحد يغاير المعين فى الشخص على أنه طوبق به قوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض) وقيام الملازمة كاف فى نفى الواحد والاثنين أيضا ، واستشكل سياق الآية الكريمة بأن الظاهر أنها إنما سيقت لابطال عبادة الاصنام المشار اليه بقوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون) لذكرها بعده ، وهى لا تبطل إلا تعدد الاله الخالق القادر المدبر التام الالوهية وهو غير متعدد عند المشركين (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وهم يقولون فى آلهتهم (إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى) فما قالوا به لا تبطله الآية ، وما تبطله الآية لم يقولوا به ، ومن هنا قيل معنى الآية لو كان فى السماء والأرض آلهة كما يقول عبدة الأوثان : لزم فساد العالم لأن تلك الآلهة التى يقولون بها جمادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم ، وأجيب بأن قوله تعالى (أم اتخذوا) الخ مسوق للزجر عن عبادة الاصنام وإن لم تكن لها الألوهية التامة لأن العبادة إنما تليق لمن له ذلك وبعد الزجر عن ذلك أشار سبحانه إلى أن من له ما ذكر لا يكون إلا واحداً على أن شرح اسم الاله هو الواجب الوجود لذاته الحى العالم المريد القادر الخالق المدبر فمتى أطلقوه على شىء لزمهم وصفه بذلك شاؤا أو أبوا فالآية لابطال ما يلزم قولهم على أتم وجه ﴿ فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢ ﴾ أى نزهوه أكمل تنزيه عن أن يكون من دونه تعالى آلهة كما يزعمون فالفاء لترتيب ما بعده على ما قبلها من ثبوت الوحدانية ، وابراز الجلالة فى موقع الاضمار للاشعار بعلة الحكم فان الألوهية مناط لجميع صفات الكمال التى من جملتها تنزهه تعالى عن الشركة ولتربية المهابة وادخال الروعة ، والوصف برب العرش لتأكيد التنزه مع ما فى ذلك من تربية المهابة ، والظاهر أن المراد حقيقة الأمر بالتنزيه ، وقيل: المراد بالتعجيب عن عبد تلك المعبودات الخسيسة وعدها شريكا مع وجود المعبود العظيم الخالق لاعظم الأشياء ، والكلام عليه أيضا كالنتيجة لما قبله من الدليل ، وقوله تعالى ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ يمكن أن يكون جواب سؤال مقدر ناشىء من اثبات توحده سبحانه فى الألوهية المتضمن توحده تعالى فى الخلق والتصرف ووصف الكفرة إياه سبحانه بما لا يليق كأنه قيل إذا كان الله تعالى هو الاله الخالق المتصرف فلم خلق أولئك الكفرة ولم يصرفهم عما يقولون فأجيب بقوله سبحانه (لا يسئل) الخ وحاصله أنه تعالى لا ينبغى لأحد أن يعترض عليه فى شىء من أفعاله إذ هو حكيم مطلق لا يفعل ما يرد عليه الاعتراض ﴿ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ٢٣ ﴾ عما يفعلون ويعترض عليهم ، وهذا الحكم فى حقه تعالى عام لجميع أفعاله سبحانه ويندرج فيه خلق الكفرة وإيجادهم على ما هم عليه ، ووجه حل السؤال الناشىء مما تقدم بناء على ما يشير اليه هذا الجواب الاجمالى أنه تعالى خلق الكفرة بل جميع المكلفين على حسب ما علمهم عما هم عليه فى أنفسهم لأن الخلق مسبوق بالارادة والارادة مسبوقة بالعلم والعلم تابع للمعلوم فيتعلق به على ما هو عليه فى ثبوته الغير المجعول مما يقتضيه استعداده الأزلى ، وقد يشير إلى بعض ذلك قول الشافعى عليه الرحمة من أبيات :

خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسن

ثم بعد أن خلقهم على حسب ذلك كلفهم لاستخراج سر ما سبق به العلم التابع للمعلوم من الطوع والاباء اللذين فى استعدادهم الازلى وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لتتحرك الدواعى ويهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة ولا يكون للناس على الله تعالى حجة فلا يتوجه على الله تعالى اعتراض بخلق الكافر وإنما

يتوجه الاعتراض على الكافر بكفره حيث أنه من توابع استعداده في ثبوته الغير المجعول ، وقد يشير إلى ذلك قوله سبحانه (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وقوله عليه الصلاة والسلام « فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » وهذا وان كان مما فيه قيل وقال ونزاع وجدال إلا أنه مما ارتضاه كثير من المحققين والاجلة العارفين ، وقال البعض : إن ذلك استئناف ببيان أنه تعالى لقوة عظمته الباهرة وعزة سلطنته القاهرة بحيث ليس لأحد من مخلوقاته أن يناقشه ويسأله عما يفعل من أفعاله اثر بيان أن ليس له شريك في الألوهية ، وضمير (هم) للعباد أي والعباد يسئلون عما يفعلون نقيرا وقطميرا لانهم مملوكون له تعالى مستعبدون ، وفي هذا وعيد للكفرة ، والظاهر أن المراد عموم النفي جميع الازمان أي لا يسئل سبحانه في وقت من الاوقات عما يفعل ، وخص ذلك الزجاج بيوم القيامة والاول أولى وإن كان أمر الوعيد على هذا أظهر . واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض والغايات فلا يقال فعل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعبد أن يسأل فيقول لم فعل ؟ وإلى ذلك ذهب الاشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية أيضا وأولوا ما ظاهره التعليل بالحمل على المجاز أو جعل الاداة فيه للعاقبة . ومذهب الماتريدية كما في شرح المقاصد والمعتزلة أنها تعلل بذلك واليه ذهب الحنابلة كما قال الطوفي وغيره ه

وقال العلامة أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي المعروف بابن القيم في كتاب شفاء العليل : إن الله سبحانه وتعالى حكيم لا يفعل شيئا عبثا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، وقد دل كلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ على هذا في مواضع لا تكاد تحصى ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها فنذكر بعض أنواعها وساق اثنين وعشرين نوعا في بضعة عشرة ورقة ثم قال : لو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالنا من حكمة الله تعالى في خلقه وأمره لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع ثم قال : وهل إبطال الحكم والمناسبات والأوصاف التي شرعت الأحكام لأجلها إلا إبطال الشرع جمله ؟ وهل يمكن نفيها على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل . وقصد الشارع بالاحكام مصالح العباد ؟ ثم قال : والحق الذي لا يجوز غيره هو أنه سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته ويفعل ما يفعل بأسباب وحكم وغايات محمودة ، وقد أودع العالم من القوى والغرائز ما به قام الخلق والأمر وهذا قول جمهور أهل الاسلام . وأكثر طوائف النظار وهو قول الفقهاء قاطبة اه ه

والظاهر أن ابن القيم وأضرابه من أهل السنة القائلين بتعليل أفعاله تعالى لا يجعلون كالأشاعرة المخصص لأحد الضدين بالوقوع محض تعلق الارادة بالمعنى المشهور ومحققو المعتزلة كأبي الحسن . والنظام . والجاحظ والعلاف . وأبي القاسم البلخي . وغيرهم يقولون : إن العلم بترتب النفع على ايجاد النافع هو المخصص النافع بالوقوع ويسمون ذلك العلم بالداعي وهو الارادة عندهم . وأورد عليهم أن الواجب تعالى موجب في تعلق علمه سبحانه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذاته تعالى فيكون فعله سبحانه واجبا لأمر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى الأخص قطعا فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤول إلى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للايجاب ، ولا يرد ذلك على القائلين بأن المخصص هو تعلق الارادة الأزلية لأن ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب تعالى وإن كان أزليا دائما لامكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع ، نعم يرد عليهم ما يصعب التفصي عنه مما

هو مذكور فى الكتب الكلامية ، وأورد نظير ماذكر على الحنفية فانهم ذهبوا إلى التعليل وجعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق العلم بالوقوع فلايتسنى لهم القول بكون الواجب تعالى مختاراً بالمعنى الأخص لان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل ولامخلص إلا بأن يقال : إن إيجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل هو مرجح ترجيحا غير بالغ إلى حد الوجوب وماقيل إذا لم يبلغ الترجيح إلى حد الوجوب جاز وقوع الراجح فى وقت وعدم وقوعه فى وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شىء آخر إلى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح عدمه فى الوقت الآخر لأن الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين إلا أنه إنما يجرى فى العلة التامة بالنسبة إلى معلولها لافى الفاعل المختار بالنسبة إلى فعله فانه إن أريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم فى العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وإن أريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم فى الفاعل المختار ممنوع وإلا فما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار «الثانى أن المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لايكون مرجحا بالنسبة إلى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلايلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فى وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح فى كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالأوقات فتتعلق إرادته سبحانه بوقوع كل ممكن فى وقت لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال ، وهذا هو المعول عليه إذ لقائل أن يقول فى الأول أن ترجيح المرجوح مستحيل فى حق الواجب الحكيم وإن جاز فى حق غيره من أفراد الفاعل بالاختيار »

هذا ووقع فى كلام الفلاسفة أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات ومرادهم على ماقاله بعضهم نفى التعليل عن فعله سبحانه بما هو غير ذاته لأنه جل شأنه تام الفاعلية لايتوقف فيها على غيره ولا يلزم من ذلك نفى الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقا ولذا صح أن يقولوا علمه تعالى بنظام الخير الذى هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرض فى الايجاد ومرادهم بالاقتضاء فى قولهم فى تعريف العلة الغائية مايقتضى فاعلية الفاعل مطلق عدم الانفكاك لكنهم تسامحوا فى ذلك اعتماداً على فهم المتدرب فى العلوم وصرحوا بانه تعالى ليس له غرض فى الممكنات وقصد إلى منافعها لأن كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير إلى ذلك الغرض مستكمل به والمكمل يجب أن يكون أشرف فغرض الفاعل يجب أن يكون ماهو فوقه وإن كان بحسب الظن وليس له غرض فيادونه وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الاتقان ونهاية من الاحكام ليس إلا لأن ذاته تعالى ذات لاتحصل منه الأشياء إلا على أتم ماينبغى وأبلغ مايمكن من المصالح فالواجب سبحانه عندهم يلزم من تعقله لذاته الذى هو مبدأ كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الأتم والنظام الأقوم واللوازم غايات عرضية إن أريد بالغاية مايقتضى فاعلية الفاعل وذاتية إن أريد بها مايترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لاعرضيا كوجود مبادى الشرور وغيرها فى الطبائع الهيولانية ثم كما أنه تعالى غاية بالمعنى الذى أشير إليه فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة له متشوقة إليه طبعا وإرادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقى جل جلاله وعم نواله »

والحكماء المتألهون قد حكموا بسريان نور العشق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها ولولا ذلك مادار الفلك ولااستنار الحلك فسبحانه من اله قاهر وهو الأول والآخر ، وتمام الكلام فى هذا المقام على

مشرب المتكلمين والفلاسفة يطالب من محله. وقرأ الحسن (لا يسل. ويسلون) بنقل فتحة الهمزة إلى السين وحذفها وقوله تعالى ﴿أم اتخذوا من دونه آلهة﴾ اضراب وانتقال من اظهار بطلان كون ما اتخذوه آلهة حقيقة باظهار خلوها عن خصائص الالهية التي من جملتها الانشار واقامة البرهان القطعي على استحالة تعدد الاله مطلقا وتفرده سبحانه بالألوهية الى بطلان اتخاذهم تلك الآلهة مع عرائها عن تلك الخصائص بالمرة شركاء لله تعالى شأنه وتبكيتهم بالجائهم اقامة البرهان على دعواهم الباطلة وتحقيق أن جميع الكتب السماوية ناطقة بحقية التوحيد وبطلان الاشراك. وجوز أن يكون هذا انتقالا لاظهار بطلان الآلهة مطلقا بعد اظهار بطلان الآلهة الأرضية، والهمزة لانكار الاتخاذ المذكور واستقباحه واستعظامه، ومن متعلقة باتخذوا، والمعنى بل اتخذوا متجاوزين اياه تعالى مع ظهور شئونه الجليلة الموجبة لتفرده بالألوهية آلهة مع ظهور أنها عارية عن خواص الألوهية بالكلية *

﴿قل﴾ لهم بطريق التبكيت والقام الحجر ﴿هاتوا برهانكم﴾ على ماتدعونه من جهة العقل الصريح أو النقل الصحيح فانه لا يصح القول بمثل ذلك من غير دليل عليه، وما في إضافة البرهان إلى ضميرهم من الاشعار بأن لهم برهانا ضرب من التهكم بهم، وقوله تعالى: ﴿هذا ذكر من معي وذكر من قبلي﴾ إنارة لبرهانه وإشارة إلى أنه مما نطقت به الكتب الإلهية قاطبة وزيادة تهييج لهم على إقامة البرهان لاظهار كمال عجزهم أي هذا الوحي الوارد في شأن التوحيد المتضمن للبرهان القاطع ذكر أمتي وعظتهم وذكر الأمم السالفة قد أقمته فأقيموا أنتم أيضا برهانكم، وأعيد لفظ (ذكر) ولم يكتف بعطف الموصول على الموصول المستدعي للانسحاب لأن كون المشخص ذكر من معه ظاهر وكونه ذكر من قبله باعتبار اتحاده بالحقيقة مع الوحي المتضمن ذلك *

وقيل: المراد بالذكر الكتاب أي هذا كتاب أنزل على أمتي وهذا كتاب أنزل على أمم الأنبياء عليهم السلام من الكتب الثلاثة والصحف فراجعوها وانظروا هل في واحد منها غير الأمر بالتوحيد والنهي عن الاشراك ففيه تبكيت لهم متضمن لنقيض مدعاهم وقرئ بتنوين ذكر الأول والثاني وجعل مابعده منصوب المحل على المفعولية له لأنه مصدر وأعماله هو الأصل نحو (أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما) *

وقرأ يحيى بن يعمر. وطلحة بالتنوين وكسر ميم (من) فهي على هذا حرف جر ومع مجرورة بها وهي اسم يدل على الصحبة والاجتماع جعلت هنا ظرفا كقبل وبعد فجاز إدخال من عليها كما جاز إدخالها عليهما لكن دخولها عليها نادر، ونص أبو حيان أنها حينئذ بمعنى عند. وقيل: من داخلة على موصوفها أي عظة من كتاب معي وعظة من كتاب من قبلي، وأبو حاتم ضعف هذه القراءة لما فيها من دخول من على مع ولم ير له وجها وعن طلحة أنه قرأ (هذا ذكر معي وذكر قبلي) بتنوين (ذكر) وإسقاط (من) وقرأت فرقة (هذا ذكر من) بالاضافة وذكر من قبلي بالتنوين وكسر الميم، وقوله تعالى: ﴿بل أكثرهم لا يعلمون الحق﴾ اضراب من جهته تعالى غير داخل في الكلام الملقن وانتقال من الأمر بتبكيتهم بمطالبة البرهان إلى بيان أن الاحتجاج عليهم لا ينفع لفقدهم التمييز بين الحق والباطل ﴿فهم﴾ لأجل ذلك ﴿معرضون ٢٤﴾ مستمرون على الاعراض عن التوحيد واتباع الرسول لا يرعوون عما هم عليه من الغي والضلال وإن كررت عليهم البينات والحجج أو فهم معرضون

عما ألقي عليهم من البراهين العقلية والنقلية *

وقرأ الحسن . وحميد . وابن محيصن (الحق) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق، والجملة معترضة بين السبب والمسبب تأكيداً للربط بينهما ، وجوز الزمخشري أن يكون المنصوب أيضاً على معنى التأكيد كما تقول هذا عبدالله الحق لا الباطل، والظاهر أنه منصوب على أنه مفعول به ليعلمون والعلم بمعنى المعرفة *

وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ٢٥ ﴾ استئناف مقرر لما سبق من آي التوحيد وقد يقال إن فيه تعميماً بعد تخصيص إذا أريد من (ذكر من قبلي) الكتب الثلاثة، ولما كان (من رسول) عاماً معنى فكان هناك لفظ ومعنى أفرد على اللفظ في نوحي إليه ثم جمع على المعنى في (فاعبدون) ولم يأت التركيب فاعبدني وهذا بناء على أن (فاعبدون) داخل في الموحى وجوز عدم الدخول على الأمر له صلى الله تعالى عليه وسلم ولأمته ، وقرأ أكثر السبعة (يوحى) على صيغة الغائب مبنياً للمفعول، وأياما كان فصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية استحضاراً لصورة الوحي ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴾ حكاية لجناية فريق من المشركين لاظهار بطلانها وبيان تنزهه سبحانه عن ذلك اثر بيان تنزهه جل وعلا عن الشركاء على الاطلاق وهم حي من خزاعة قالوا الملائكة بنات الله سبحانه. ونقل الواحدي أن قريشاً وبعض العرب جهينة وبني سلامة وخزاعة. وبني مليح قالوا ذلك *

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم عن قتادة قال: قالت اليهود إن الله عز وجل صاهر الجن فكانت بينهم الملائكة فنزلت والمشهور الأول ، والآية مشنعة على كل من نسب اليه سبحانه ذلك كالنصارى القائلين عيسى ابن الله واليهود القائلين عزير ابن الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والتعرض لعنوان الرحمانية المنبئة عن جميع ماسواه تعالى مربوباً له تعالى لابراز كمال شناعة مقالتهم الباطلة ﴿ سُبْحَانَهُ ﴾ أي تنزهه بالذات تنزهه اللائق به على أن السبحان مصدر سبح أي بعد أو أسبحه تسبيحه على أنه علم للتسبيح وهو مقول على ألسنة العباد أو سبحوه تسبيحه . وقوله تعالى ﴿ بَلْ عِبَادٌ ﴾ اضراب وابطال لما قالوا كأنه قيل: ليست الملائكة كما قالوا بل هم عباد من حيث أنهم مخلوقون له تعالى فهم ملكه سبحانه والولد لا يصح تملكه ، وفي قوله تعالى ﴿ مُكْرَمُونَ ٢٦ ﴾ أي مقربون عنده تعالى تنبيه على منشأ غلطهم وقرأ عكرمة مكرمون بالتشديد ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ ﴾ أي لا يقولون شيئاً حتى يقوله تعالى أو يأمرهم به كما هو ديدن العبيد المؤدبين ففيه تنبيه على كمال طاعتهم وانقيادهم لامره عز وجل وتأدبهم معه تعالى، والأصل لا يسبق قولهم قوله تعالى فاسند السبق اليهم منسوباً اليه تعالى تنزيلا لسبق قولهم قوله سبحانه منزلة سبقهم إياه عز وجل لمزيد تنزيههم عن ذلك وللتنبيه على غاية استهجان السبق المعرض به للذين يقولون مالم يقله تعالى، وجعل القول محل السبق وآلته التي يسبق بها وأنيبت اللام عن الاضافة إلى الضمير على ماذهب اليه الكوفيون للاختصاص والتجافي عن التكرار. وقرئ (لا يسبقونه) بضم الباء الموحدة على أنه من باب المغالبة يقال سابقني فسبقته وأسبقه ويلزم فيه ضم عين المضارع مالم تكن عينه أو لامه ياء، وفيه مزيد استهجان للسبق واشعار بأن من سبق قوله قوله تعالى فقد تصدى لمغالبته تعالى في السبق وزيادة تنزيه عما نفي عنهم ببيان أن ذلك عندهم بمنزلة الغلبة بعد المغالبة فأنى يتوهم صدوره عنهم ﴿ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ٢٧ ﴾

بيان لتبعيتهم له تعالى في الأعمال اثر بيان تبعيتهم له سبحانه في الأقوال كأنه قيل هم بأمره يقولون وبأمره يعملون لا بغير أمره تعالى أصلا بأن يعملوا من تلقاء أنفسهم، فالحصر المستفاد من تقديم الجار بالنسبة إلى غير أمره تعالى لا إلى أمر غيره سبحانه ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ استئناف وقع تعليلا لما قبله وتمهيدا لما بعده كأنه قيل انما لم يقدموا على قول أو عمل بغير أمره تعالى لأنه سبحانه لا يخفى عليه خافية مما قدموا وأخروا فلا يزالون يراقبون أحوالهم حيث أنهم يعلمون ذلك ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾ الله تعالى أن يشفع له ، وهو كما أخرج ابن جرير . وابن المنذر . والبيهقي في البعث . وابن أبي حاتم عن ابن عباس من قال لا إله إلا الله وشفاعتهم الاستغفار ، وهي كما في الصحيح تكون في الدنيا والآخرة ولا متمسك للمعتزلة في الآية على أن الشفاعة لا تكون لأصحاب الكبائر فانها لا تدل على أكثر من أن لا يشفعوا لمن لا ارتضى الشفاعة له مع أن عدم شفاعة الملائكة لا تدل على عدم شفاعة غيرهم ﴿ وَهُمْ ﴾ مع ذلك ﴿ مِنْ خَشْيَتِهِ ﴾ أي بسبب خوف عذابه عز وجل ﴿ مُشْفِقُونَ ٢٨ ﴾ متوقعون من امارة ضعيفة كائنون على حذر ورقبة لا يأمنون مكر الله تعالى ، فمن تعليلية والكلام على حذف مضاف، وقد يراد من خشيته تعالى ذلك فلا حاجة اليه .

وقيل: يحتمل أن يكون المعنى أنهم يخشون الله تعالى ومع ذلك يحذرون من وقوع تقصير في خشيتهم وعلى هذا تكون (من) صلة لمشفقون، وفرق بين الخشية والاشفاق بأن الاول خوف مشوب بتعظيم ومهابة ولذلك خص به العلماء في قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) والثاني خوف مع اعتناء ويعدى بمن كما يعدى الخوف وقد يعدى بعلى بملاحظة الحنو والعطف ، وزعم بعضهم أن الخشية ههنا مجاز عن سببها وأن المراد من الاشفاق شدة الخوف أي وهم من مهابته تعالى شديدو الخوف ، والحق أنه لا ضرورة لارتكاب المجاز ، ويجوز أن يكون المعنى وهم خائفون من خوف عذابه تعالى على أن من صلة لما بعدها واضافة خشية إلى المضاف المحذوف من إضافة الصفة إلى الموصوف أي خائفون من العذاب المخوف ، ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه ، ثم ان هذا الاشفاق صفة لهم دنيا وأخرى كما يشعر به الجملة الاسمية ، وقد كثرت الأخبار الدالة على شدة خوفهم ، ومن ذلك ما أخرج ابن أبي حاتم عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ ليلة أسري بي مررت بجبريل عليه السلام وهو بالملأ الأعلى ملقى كالحلس البالي من خشية الله تعالى ﴿ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ ﴾ أي من الملائكة عليهم السلام ، وقيل من الخلائق ، والأول هو الذي يقتضيه السياق إذ الكلام في الملائكة عليهم السلام وفي كونهم بمعزل عما قالوه في حقهم ، والمراد ومن يقل منهم على سبيل الفرض ﴿ إِنِّي إِلَٰهٌ مِنْ دُونِهِ ﴾ أي متجاوزا إياه تعالى ﴿ فَذَٰلِكَ ﴾ أي الذي فرض قوله ماذكر فرض محال ﴿ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ﴾ كسائر المجرمين ولا يغني عنه ما سبق من الصفات السنية والأفعال المرضية . وعن الضحاك . وقتادة عدم اعتبار الفرض وقالا: إن الآية خاصة بابليس عليه اللعنة فانه دعا إلى عبادة نفسه وشرع الكفر ، والمعول عليه ماذكرنا ، وفيه من الدلالة على قوة ملكوته تعالى وعزة جبروته واستحالة كون الملائكة بحيث يتوهم في حقهم ما يتوهم أولئك الكفرة ما لا يخفى .

وقرأ أبو عبد الرحمن المقرى (نجزيه) بضم النون أراد نجزئه بالهمز من أجزأني كذا كفاني ثم خفف

الهمزة فانقلبت ياء ﴿ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ٢٩ ﴾ مصدر تشبيهي مؤكد لمضمون ما قبله أي مثل ذلك الجزاء الفظيع نجزي الذين يضعون الأشياء في غير مواضعها ويتعدون أطوارهم، والقصر المستفاد من التقديم يعتبر بالنسبة إلى النقصان دون الزيادة أي لاجزاء أنقص منه ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ تجهيل لهم بتقصيرهم عن التدبر في الآيات التكوينية الدالة على عظيم قدرته وتصرفه وكون جميع ماسواه مقهورا تحت ملكوته على وجه يتقمون به ويعلمون أن من كان كذلك لاينبغي أن يعدل عن عبادته إلى عبادة حجر أو نحوه مما لايضر ولا ينفع، والهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر . وقرأ ابن كثير . وحميد . وابن محيصن بغير واو، والرؤية قلبية أي ألم يتفكروا ولم يعلموا ﴿ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا ﴾ الضمير للسموات والأرض، والمراد من السموات طائفتها ولذا ثنى الضمير ولم يجمع، ومثل ذلك قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وكذا قول الأسود بن يعفر :

إن المنية والحتوف كلاهما دون المحارم يرقبان سوادي

وأفرد الخبر أعني قوله تعالى ﴿ رَتْقًا ﴾ ولم يثن لأنه مصدر، والحمل إما بتأويله بمشتق أو لقصد المبالغة أو بتقدير مضاف أي ذاتي رتق، وهو في الأصل الضم والالتحام خلقة كان أم صنعة، ومنه الرتقاء الملتحمة محل الجماع . وقرأ الحسن . وزيد بن علي . وأبو حيوة . وعيسى (رتقا) بفتح التاء وهو اسم المرتوق كالنقض والنقض فكان قياسه أن يثنى هنا ليطابق الاسم فقال الزمخشري : هو على تقدير موصوف أي كانتا شيئا رتقا وشيء اسم جنس شامل للقليل والكثير فيصح الاخبار به عن المثنى كالجمع، وحسنه أنه في حالة الرتقية لاتعدد فيه •

وقال أبو الفضل الرازي: الأكثر في هذا الباب أن يكون المتحرك منه اسما بمعنى المفعول والساكن مصدراً وقد يكونان مصدرين ، والأولى هنا كونهما كذلك وحينئذ لاحاجة إلى ماقاله الزمخشري في توجيه الاخبار، وقد أريد بالرتق على ما نقل عن أبي مسلم الأصفهاني حالة العدم إذ ليس فيه ذوات متميزة فكان السموات والأرض أمر واحد متصل متشابه وأريد بالفتق وأصله الفصل في قوله تعالى ﴿ فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ الايجاد لحصول التمييز وانفصال بعض الحقائق عن البعض به فيكون كقوله تعالى (فاطر السموات والأرض) بناء على أن الفطر الشق وظاهره نفي تمايز المعدومات ، والذي حققه مولانا الكوراني في جلاء الفهوم وذهب عنه حسب جهده أن المعدوم الممكن متميز في نفس الأمر لأنه متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره وإلا لم يكن بكونه متصورا أولى من غيره ولأن بعض المعدومات قد يكون مراداً دون بعض ولولا التميز بينهما لما عقل ذلك إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين ممتنع لأن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد إلى غيره ، وقد يقال على هذا: يكفي في تلك الارادة عدم تمايز السموات والارض في حالة العدم نظرا إلى الخارج المشاهد، وأياما كان فمعنى الآية ألم يعلموا أن السموات والارض كانتا معدومتين فأوجدناهما ، ومعنى علمهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر لأنهما ممكنان والممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوما واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود •

قال ابن سينا في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء : سائر الاشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود بل

هي في أنفسها ومع قطع اضافتها الى الواجب تستحق العدم ولا يعقل أن يكون وجود السموات والارض مع أمكانهما الضروري عن غير علة ، وأما ماذهب اليه ذيمقراطيس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق وذلك لأن مباديه أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق أن تضامت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم فضرب من الهذيان، ووافقه عليه على ما قيل انباذقلس لكن الاول زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق وهذا زعم أن تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق أيضا إلا أن ما اتفق إن كان ذا هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق، وهذا الهذيان بعيد من هذا الرجل فانهم ذكروا أنه من رؤساء يونان كان في زمن داود عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم أن وجودهما عن العلة حادث بل العالم المحسوس منه وغيره حادث حدوثا زمانيا باجماع المسلمين وما يتوهم من بعض عبارات بعض الصوفية من أنه حادث بالذات قديم بالزمان مصروف عن ظاهره إذ هم أجل من أن يقولوا به لما أنه كفر . والفلاسفة في هذه المسألة على ثلاثة آراء فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين من الملطية وساميا صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وبسائطها ومركباتها وطائفة من الاثينيينية وأصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات فان المبادي عندهم فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية ، وهذا بناء على المشهور عنه وإلا فقد ذكر في الاسفار ان أساطين الحكمة المعتبرين عند الطائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس وانكسيمندريس ، وخمسة من اليونانيين انباذقلس . وفيثاغورس . وسقراط . وأفلاطون . وأرسطو وكلهم قائلون بما قال به الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم من حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته ، ونقل عن كل كلمات تؤيد ذلك ، وكذا نقل عن غير أولئك من الفلاسفة وأطال الكلام في هذا المقام ، ولولا مخافة السآمة لنقلت ذلك ولعلي أنقل شيئا منه في محله الأليق به إن شاء الله تعالى ، وجاء عن ابن عباس في رواية عكرمة . والحسن وقتادة . وابن جبير أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً ملتزقتين ففصل الله تعالى بينهما ورفع السماء إلى حيث هي واقر الأرض . وقال كعب : خلق الله تعالى السموات والأرض ملتصقتين ثم خلق ريحا فتوسطهما ففتقهما . وعن الحسن خلق الله تعالى الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتصق بها ثم أصعد الدخان وخلق منه السموات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الأرض وذلك قوله تعالى (كانتا رتقا ففتقناهما) فجعل سبع سموات ، وكذلك الأرض كانت مرتقة طبقة واحدة ففتقها فجعلها سبع أرضين، والمراد من العلم على هذه الأقوال التمكن منه أيضا إلا أن ذلك ليس بطريق النظر بل بالاستفسار من علماء أهل الكتاب الذين كانوا يخالطونهم ويقبلون أقوالهم ، وقيل بذلك أو بمطالعة الكتب السماوية ويدخل فيها القرآن وإن لم يقبلوه لكونه معجزة في نفسه وفي ذلك دغدغة لاتخفى .

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية من طريق عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رجلا أتاه فسأله عن الآية فقال: اذهب إلى ذلك الشيخ فاسأله ثم تعال فاخبرني وكان ابن عباس فذهب اليه فسأله

فقال نعم كانت السموات رتقا لا تمطر وكانت الأرض رتقا لا تنبت فلما خلق الله تعالى للارض أهلا فتق هذه بالمطر وفتق هذه بالنبات فرجع الرجل إلى ابن عمر فأخبره فقال ابن عمر: الآن علمت أن ابن عباس قد أوتي في القرآن علما صدق ابن عباس هكذا كانت ، وروى عنه ما هو بمعنى ذلك جماعة منهم الحاكم وصححه وإليه ذهب أكثر المفسرين *

وقال ابن عطية : هو قول حسن يجمع العبرة والحجة وتعديد النعمة ويناسب ما يذكر بعد والرتق والفتق مجازيان عليه كما هما كذلك على الوجه الأول ، والمراد بالسموات جهة العلو أو سماء الدنيا والجمع باعتبار الآفاق أو من باب ثوب أخلاق ، وقيل هو على ظاهره ولكل من السموات مدخل في المطر ، والمراد بالرؤية العلم أيضا وعلم الكفرة بذلك ظاهر *

ويجوز أن تكون الرؤية بصرية وجعلها علمية أولى ، ومن البعيد ما نقل عن بعض علماء الاسلام أن الرتق انطباق منطقتي الحركتين الأولى والثانية الموجب لبطلان العمارات وفصول السنة والفتق افتراقهما المقتضي لامكان العمارة وتميز الفصول بل لا يكاد يصح على الأصول الاسلامية التي أصلها السلف الصالح كما لا يخفى *

وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ عطف على (أن السموات) الخ ولا حاجة إلى تكلف عطفه على فتقنا ، والجعل بمعنى الخلق المتعدي لمفعول واحد ومن ابتدائية والماء هو المعروف أي خلقنا من الماء كل حيوان أي متصف بالحياة الحقيقية . ونقل ذلك عن الكلبي . وجماعة ويؤيده قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء) ووجه كون الماء مبدأ ومادة للحيوان وتخصيصه بذلك أنه أعظم مواده وفرط احتياجه اليه وانتفاعه به بعينه ولا بد من تخصيص العام لأن الملائكة عليهم السلام وكذا الجن أحياء وليسوا مخلوقين من الماء ولا محتاجين اليه على الصحيح *

وقال قتادة : المعنى خلقنا كل نام من الماء فيدخل النبات ويراد بالحياة النمو أو نحوه ، ولعل من زعم أن في النبات حسا وشعورا أبقى الحياة على ظاهرها ، وقال قطرب . وجماعة : المراد بالماء النطفة ولا بد من التخصيص بما سوى الملائكة عليهم السلام والجن أيضا بل بما سوى ذلك والحيوانات المخلوقة من غير نطفة كأكثر الحشرات الأرضية ، ويجوز أن يكون الجعل بمعنى التصيير المتعدي لمفعولين وهما هنا (كل) و (من الماء) وتقديم المفعول الثاني للاهتمام به ومن اتصالية كما قيل في قوله ﷺ « ما أنا من دد ولا الددمني » والمعنى صيرنا كل شيء حي متصلا بالماء أي مخالطا له غير منفك عنه ، والمراد أنه لا يحيا دونه ، وجوز أبو البقاء على الوجه الأول أن يكون الجار والمجرور في موضع الحال من (كل) وجوز الطيبي من على هذا بيانية تجريدية فيكون قد جرد من الماء الحي مبالغة كأنه هو ، وقرأ حميد (حيا) بالنصب على أنه صفة (كل) أو مفعول ثان لجعل ، والظرف متعلق بما عنده لا بحياة والشيء مخصوص بالحيوان لأنه الموصوف بالحياة ، وجوز تعميمه للنبات *

وأنت تعلم أن من الناس من يقول : إن كل شيء من العلويات والسفليات حي حياة لائقة به وهم الذين ذهبوا إلى أن تسبيح الأشياء المفاد بقوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) قالي لا حالي ، وإذا قيل بذلك فلا بد من تخصيص الشيء أيضا إذ لم يجعل من الماء كل شيء حيا ، ولم أقف على مخالف في ذلك منا ، نعم نقل عن ثالس الملطي وهو أول من تفلسف بملطية أن أصل الموجودات الماء حيث قال: الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض انتهى *

ويمكن تخريجه على مشرب صوفي بأن يقال إنه أراد بالماء الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاح الصوفية بالنفس الرحماني ، وحينئذ لوجهات الاشارة في الآية إلى ذلك عندهم لم يبعد ﴿ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ٣٠ ﴾ إنكار لعدم إيمانهم بالله تعالى وحده مع ظهور ما يوجبه حتما من الآيات، والفاء للعطف على مقدر يستدعيه الانكار أي أيعلمون ذلك فلا يؤمنون ﴿ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ ﴾ أي جبالا ثوابت جمع راسية من رسا الشيء إذا ثبت ورسخ، ووصف جمع المذكر بجمع المؤنث في غير العقلاء مما لا ريب في صحته ﴿ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ ﴾ أي كراهة أن تتحرك وتضطرب بهم أو لئلا تميد بهم فحذف اللام ولا لعدم الالباس ، وهذا مذهب الكوفيين والأول أولى ، وفي الانتصاف أولى من هذين الوجهين أن يكون مثل قولك أعددت هذه الخشبة أن يميل الحائط على ما قال سيبويه من أن معناه أعددتها أن أدعم الحائط بها إذا مال، وقدم ذكر الميد عناية بأمره ولأنه السبب في الادعام والادعام سبب إعداد الخشبة فعومل سبب السبب معاملة السبب فكذا فيما نحن فيه يكون الأصل وجعلنا في الأرض رواسي أن نثبتها إذا مادت بهم فجعل الميد هو السبب كما جعل الميل في المثال سببا وصار الكلام وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم فنثبتها ثم حذف فنثبتها لأمن الالباس إيجازا ، وهذا أقرب إلى الواقع مما ذكر أولا فان مقتضاه أن لا تميد الأرض بأهلها لأن الله تعالى كره ذلك ومحال أن يقع ما يكرهه سبحانه والمشاهدة بخلافه فكم من زلزلة أمادت الأرض حتى كادت تنقلب وعلى ما ذكرنا يكون المراد أن الله تعالى يثبت الأرض بالجبال إذا مادت ، وهذا لا يأبى وقوع الميد لكنه ميد يستعقبه التثبيت ، وكذلك الواقع من الزلازل إنما هو كالنحة ثم يثبتها الله تعالى انتهى ه

وفي الكشف ان قولهم كراهة أن تميد بيان المعنى لا أن هناك اضمار البتة ولهذا كان مذهب الكوفيين خليقا بالرد، وما في الانتصاف من أن الأولى أن يكون من باب أعددت الخشبة أن يميل الحائط على ما قرر راجع إلى ما ذكرناه ولا مخالف له، أما ما ذكره من الرد بمخالفة الواقع المشاهد فليس بالوجه لأن ميدودة الارض غير كائنة البتة وليست هذه الزلازل منها في شيء انتهى، وهو كلام رصين كما لا يخفى، وقد طعن بعض الكفرة المعاصرين فيما دلت عليه الآية الكريمة بأن الأرض لطلبها المركز طبعا ساكنة لا يتصور فيها الميد ولو لم يكن فيها الجبال، وأجيب أولا بعد الاغماض عما في دعوى طلبها المركز طبعا وسكونها عنده من القيل والقال يجوز أن يكون الله تعالى قد خلق الارض يوم خلقها عرية عن الجبال مختلفة الاجزاء ثقلا وخفة اختلافا تاما أو عرض لها الاختلاف المذكور ومع هذا لم يجعل سبحانه لمجموعها من الثقل ما لا يظهر بالنسبة اليه ثقل ما على جل وعلا أنه يتحرك عليها من الاجسام الثقيلة فيكون لها مركزان متغايران مركز حجم ومركز ثقل وهي إنما تطلب بطبعها عندهم أن ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وذلك وان اقتضى سكونها إلا أنه يلزم أن تتحرك بتحرك هاتيك الاجسام فخلق جل جلاله الجبال فيها ليحصل لها من الثقل ما لا يظهر معه ثقل المتحرك فلا تتحرك بتحركه أصلا، وكون نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطرها كنسبة سبع عرض شعيرة إلى ذراع إنما ينفع في أمر الكرية الحسية ، وأما أنه يلزم منه أن لا يكون لمجموع الجبال ثقل معتد به بالنسبة إلى ثقل الارض فلا ه

ثم ليس خلق الجبال لهذه الحكمة فقط بل لحكم لا تحصى ومنافع لا تستقصى فلا يقال انه يغني عن الجبال

خلقها بحيث لا يظهر الاجسام الثقيلة المتحركة عليها أثر بالنسبة إلى ثقلها ، وثانيا أنها بحسب طبعها تقتضي أن تكون مغمورة بالماء بحيث تكون الخطوط الخارجة من مركزها المنطبق على مركز العالم إلى محدب الماء متساوية من جميع الجوانب فبروز هذا المقدار المعمور منها قسري ، ويجوز أن يكون للجبال مدخل في القسر باحتباس الابخرة فيها وصيرورة الأرض بسبب ذلك كزق في الماء نفخ نفخا ظهر به شيء منه على وجه الماء ولولا ذلك لم يكن القسر قويا بحيث لا يعارضه ما يكون فوق الارض من الحيوانات وغيرها وذلك يوجب الميد الذي قد يفضي بها إلى الانهيار فتأمل، وقد مر لك ما يتعلق بهذا المطلب فتذكر ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا ﴾ أي في الارض، وتكرير الفعل لاختلاف المجعولين مع ما فيه من الاشارة إلى كمال الامتنان أو في الرواسي على ما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس ويؤيده أنها المحتاجة لأن يجعل سبحانه فيها ﴿ فِجَاجًا ﴾ جمع فج قال الراغب: هو شقة يكتنفها جبلان ، وقال الزجاج: كل مخترق بين جبلين فهو فج ، وقال بعضهم: هو مطلق الواسع سواء كان طريقا بين جبلين أم لا ولذا يقال جرح فج ، والظاهر أن (فجاجا) نصب على المفعولية لجعل، وقوله سبحانه ﴿ سُبُلًا ﴾ بدل منه فيدل ضمنا على أنه تعالى خلقها ووسعها للسابلة مع ما فيه من التأكيد لأن البدل كالتكرار وعلى نية تكرار العامل والمبدل منه ليس في حكم السقوط مطلقا ، وقال في الكشاف: هو حال من (سبلا) ولو تأخر لكان صفة كما في قوله تعالى في سورة نوح (لتسلكوا منها سبلا فجاجا) وإنما لم يؤت به كذلك بل قدم فصار حالا ليدل على أنه في حال جعلها سبلا كانت واسعة ولو أتى به صفة لم يدل على ذلك ، وأوجب بعضهم كونه مفعولا وكون (سبلا) بدلا منه وكذا أوجب في قوله تعالى (لتسلكوا) الخ كون (سبلا) مفعولا وكون (فجاجا) بدلا قائلا ان الفج اسم لا صفة لدلالته على ذات معينة وهو الطريق الواسع والاسم يوصف ولا يوصف به ولذا وقع موصوفا في قوله تعالى (من كل فج عميق) والحمل على تجريده عن دلالته على ذات معينة لا قرينة عليه *

وتعقب بانا لا نسلم أن معناه ذلك بل معناه مطلق الواسع وتخصيصه بالطريق عارض وهو لا يمنع الوصفية ولو سلم فمراد من قال انه وصف أنه في معنى الوصف بالنسبة إلى السبيل لأن السبيل الطريق وهو الطريق الواسع فاذا قدم عليه يكون ذكره بعد لغوا لو لم يكن حالا ، وظاهر كلام الفاضل اليمني في المطلع أن (سبلا) عطف بيان وهو سائغ في النكرات حيث قال: هو تفسير للفجاج وبيان أن تلك الفجاج نافذة فقد يكون الفج غير نافذ وقدم هنا وأخر في آية سورة نوح لأن تلك الآية واردة للامتنان على سبيل الاجمال وهذه للاعتبار والحث على امعان النظر وذلك يقتضي التفصيل ، ومن ثم ذكرت عقب قوله تعالى كانتا (رتقا) الخ انتهى ، وأنت تعلم أن الاظهر نصب (فجاجا) هنا على المفعولية لجعل ووجه التغاير بين الآيتين لا يخفى فتأمل ﴿ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ٣١ ﴾ إلى الاستدلال على التوحيد وكمال القدرة والحكمة ، وقيل : إلى مصالحهم ومهماتهم . ورد على ما تقدم بأنه يغني عن ذلك قوله تعالى فيما بعد (وهم عن آياتها معرضون) وبأن خلق السبل لا تظهر دلالته على ما ذكر انتهى ، وفيه ما فيه ، ويجوز أن يكون المراد ما هو اعم من الاهتداء إلى الاستدلال والاهتداء إلى المصالح :

﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾ من البلى والتغير على طول الدهر كما روي عن قتادة، والمراد أنها جعلت محفوظة عن ذلك الدهر الطويل ، ولا ينافيه أنها تطوى يوم القيامة طي السجل للكتب وإلى تغيرها ودثورها ذهب جميع

المسلمين ومعظم أجلة الفلاسفة كما برهن عليه صدر الدين الشيرازي في أسفاره وستذكره إن شاء الله تعالى في محله

وقيل: من الوقوع، وقال الفراء: من استراق السمع بالرجوم، وقيل عليه: انه يكون ذكر السقف لغوا لا يناسب البلاغة فضلا عن الاعجاز، وذكر في وجهه أن المراد ان حفظها ليس كحفظ دور الأرض فان السراق ربما تسلقت من سقوفها بخلاف هذه، وقيل: انه للدلالة على حفظها عن تحتها ويدل على حفظها عنهم على أتم وجه، وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: ان رسول الله ﷺ نظر إلى السماء فقال «ان السماء سقف مرفوع وموج مكفوف تجري كما يجري السهم محفوظة من الشياطين» وهو إذا صح لا يكون نصا في معنى الآية كما زعم أبو حيان، وقيل: من الشرك والمعاصي، ويرد عليه ما أورد على سابقه كما لا يخفى.

﴿وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا﴾ الدالة على وحدانيتنا وعلمنا وحكمتنا وقدرتنا وارادتنا التي بعضها ظاهر كالشمس وبعضها معلوم بالبحث عنه ﴿مُعْرِضُونَ ٣٢﴾ ذاهلون عنها لا يجيلون قداح الفكر فيها، وقرأ مجاهد. وحميد (عن آيتها) بالافراد ووجه بأنه لما كان كل واحد مما فيها كافيا في الدلالة على وجود الصانع وصفات كماله وحدت الآية لذلك، وجعل الاعراض على هذه القراءة بمعنى إنكار كونها آية بينة دالة على الخالق كما يشير اليه قوله في الكشاف أي هم متفطنون لما يرد عليهم من السماء من المنافع وهم عن كونها آية بينة على الخالق معرضون وليس بلازم.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ اللذين هما آيتاهما ولذا لم يعد الفعل بيانا لبعض تلك الآيات التي هم عنها معرضون بطريق الالتفات الموجب لتأكيد الاعتناء بفحوى الكلام، ولما كان إيجاد الليل والنهار ليس على نمط إيجاد الحيوانات وإيجاد الرواسي لم يتحد اللفظ الدال على ذلك بل جيء بالجعل هناك وبالخلق هنا كذا قيل وهو كما ترى، وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ﴾ مبتدأ وتنوينه عوض عن المضاف اليه، واعتبره صاحب الكشاف مفردا نكرة أي كل واحد من الشمس والقمر. واعترض بأنه قد صرح ابن هشام في المغني بأن المقدر إذا كان مفردا نكرة يجب الافراد في الضمير العائد على كل كما لو صرح به وهنا قد جمع فيجب على هذا اعتباره جمعا معرفا أي كلهم ومتى اعتبر كذلك وجب عند ابن هشام جمع العائد وإن كان لو ذكر لم يجب، ووجوب الافراد في المسألة الأولى والجمع في الثانية للتنبيه على حال المحذوف.

وأبو حيان يجوز الافراد والجمع مطلقا فيجوز هنا اعتبار المضاف اليه مفردا نكرة مع جمع الضمير بعد كما فعل الزمخشري وهو من تعلم علو شأنه في العربية، وقوله سبحانه: ﴿فِي فَلَكٍ﴾ خبره، ووجه افراده ظاهر لأن النكرة المقدرة للعموم البدلي لا الشمولي، ومن قدر جمعا معرفا قال: المراد بها الجنس الكلي المؤول بالجمع نحو كساهم حلة بناءا على أن المجموع ليس في فلك واحد. وقوله عز وجل: ﴿يَسْبَحُونَ ٣٣﴾ حال، ويجوز أن يكون الخبر و(في فلك) حالا أو متعلقا به وجملة (كل) الخ حال من الشمس والقمر والرابط الضمير دون واو بناء على جواز ذلك من غير قبح، ومن استقبحه جعلها مستأنفة وكان ضميرهما جمعا اعتبارا للتكثير بتكاثر المطالع فيكون لهما نظرا إلى مفهومها الوضعي أفراد خارجية بهذا الاعتبار لا حقيقة، ولهذا السبب يقال شموس وأقمار وإن لم يكن في الخارج الا شمس واحد وقمر واحد والذي حسن ذلك هنا توافق الفواصل، وزعم بعضهم أنه غلب القمر ان لشرفهما على سائر الكواكب فجمع الضمير لذلك. وقيل: الضمير للنجوم وإن لم تذكر لدلالة ما ذكر عليها.

وقيل الضمير للشمس والقمر والليل والنهار، وفيه أن الليل والنهار لا يحسن وصفهما بالسباحة وإن كانت مجازا عن السير، واختيار ضمير العقلاء إما لأنها عقلاء حقيقة كما ذهب إليه بعض المسلمين كالفلاسفة، وإما لأنها عقلاء ادعاء وتنزيلا حيث نسب إليها السباحة وهي من صنائع العقلاء، والفلك في الأصل كل شيء دائر ومنه فلكة المغزل والمراد به هنا على ما روى عن ابن عباس. والسدي رضي الله تعالى عنهم السماء *

وقال أكثر المفسرين: هو موج مكفوف تحت السماء يجري فيه الشمس والقمر. وقال الضحاك: هو ليس بجسم وإنما هو مدار هذه النجوم، والمشهور ما روى عن ابن عباس. والسدي وفيه القول باستدارة السماء وفي (كل في فلك) رمز خفي إليه فإنه لا يستحيل بالانقلاب وعليه أدلة جمة وكونها سقفا لا يأبى ذلك، وقد وقع في كلام الفلاسفة إطلاق الفلك على السماء، ووصفوه بأنه حي عالم متحرك بالإرادة حركة مستديرة لا تغير ولا يقبل الكون والفساد والنمو والذبول والخرق والالتئام ونوعه منحصر في شخصه وأنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل، وأكثر هذه الأوصاف متفرع على أنه ليس في طباعه ميل مستقيم، وقد رد ذلك في الكتب الكلامية وبنوا على امتناع الخرق والالتئام أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة الفلك ولما رأوا حركات مختلفة قالوا بتعدد الأفلاك، والمشهور أن الأفلاك الكلية تسعة سبعة للسبع السيارة وواحد للثوابت وآخر لتحريك الجميع الحركة اليومية. والحق أنه لا قاطع على نفي ما عدا ذلك ألا ترى أن الشيخ الرئيس لم يظهر له أن الثوابت في كرة واحدة أو في كرات منطو بعضها على بعض، وقولهم إن حركات الثوابت متشابهة ومتى كانت كذلك كانت مركوزة في فلك واحد غير يقيني أما صغراه فلأن حركاتها وإن كانت في الحس متشابهة لكن لعلها لا تكون في الحقيقة كذلك لأنا لو قدرنا أن الواحدة منها تتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة والأخرى تتمها في هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة أو أقل فالذي يخص الدرجة الواحدة من هذا القدر من التفاوت يقل جدا بحيث لا تفي أعمارنا بضبطه وإذا احتمل ذلك سقط القطع بالتشابه، ومما يزيد ذلك سقوطا والاحتمال قوة وجدان المتأخرين من أهل الأرصاد كوكبا أسرع حركة من الثوابت وأبطأ من السيارة سموه هرشل ولم يظفر به أحد من المتقدمين في العصور الماضية، وأما كبراه فلاحتمال اشتراك الأشياء المختلفة في كثير من اللوازم فيجوز أن لكل فلكا على حدة وتكون تلك الأفلاك متوافقة في حركاتها جهة وقطبا ومنطقة وبطئا، ثم إن الاحتمال غير مختص بفلك الثوابت بل حاصل في كل الأفلاك فيجوز أن يكون بين أفلاك السيارة أفلاك أخر، وما يقال في إبطاله من أن أقرب قرب كل كوكب يساوي أبعد بعد كل الكواكب التي فرضت تحته ليس بشيء لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر، وقد ذكر المحققون من أصحاب الهيئة أن لفلك التدوير لكل من العلوية ثلاث أكر محيط بعضها ببعض وجرم الكوكب مركوز في الكرة الداخلة فيكون مقدار ثخن أربع كرات من تلك التداوير من كل واحد من السافل والعالي ثخن كرتين حائلا بين أقرب قرب العالي وأبعد بعد السافل، وأثبتوا للسفلية خمسة تداوير فيكون بين أقرب قرب الزهرة وأبعد بعد عطارد ثخن ثمان كرات على أنهم إنما اعتقدوا أن أقرب قرب العالي مساو لأبعد بعد السافل لاعتقادهم أولا أنه ليس بين هذه الأفلاك ما يتخللها فليس يمكنهم بناء ذلك عليه وإلا لزم الدور بل لا بد فيه من دليل آخر، وقولهم لا فضل في الفلكيات مع أنه كما ترى ببطلانه ما قالوا في عظم ثخن المحدد، ويجوز أيضا أن يكون فوق التاسع من الأفلاك ما لا يعلمه إلا الله تعالى بل يحتمل أن يكون

هذا الفلك التاسع بما فيه من الكرات مركوزا فى ثخن كرة أخرى عظيمة ويكون فى ثخن تلك الكرة ألف ألف كرة مثل هذه الكرات وليس ذلك مستبعدا فان تدوير المريخ أعظم من مثل الشمس فاذا عقل ذلك فأى بأس بأن يفرض مثله مما هو أعظم منه. ويجوز أيضا كما قيل أن تكون الافلاك الكلية ثمانية لامكان كون جميع الثوابت مركوزة فى محدب ممثل زحل أى فى متممه الحاوى على أن يتحرك بالحركة البطيئة والفلك الثامن يتحرك بالحركة السريعة بل قيل من الجائز أن تكون سبعة بأن تفرض الثوابت ودوائر البروج على محدب ممثل زحل ونفسان تتصل احداهما بمجموع السبعة وتحركها احدى الحركتين السريعة والبطيئة والاخرى بالفلك السابع وتحركه الاخرى فلا قاطع أيضا على نفى أن تكون الافلاك أقل من تسعة ه

ثم الظاهر من الآية أن كلا من الشمس والقمر يجرى فى ثخن فلكه ولا مانع منه عقلا ودليل امتناع الخرق والالتئام وهو أنه لو كان الفلك قابلا لذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة وهى محال عليه غير تام وعلى فرض تمامه إنما يتم فى المحدد على أنه يجوز أن يحصل الخرق فى الفلك من جهة بعض أجزائه على الاستدارة فلا مانع من أن يقال: الكواكب مطلقا متحركة فى أفلاكها حركة الحيتان فى الماء ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركاتها يلزم أن تكون متشابهة حول مراكز أفلاكها أى لا تسرع ولا تبطىء ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف، وقول السهروردى فى المطارحات: لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حياة فعند حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان لم تحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر بجامع ادراكى ولا خبر لها عن أجزائها وما سرى لنفسها قوة فى بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها، وقد قيل انها ذات حياة وان كانت تحس فلابد من التألم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافى وكل شعور بالمنافى اما ألم أو موجب لالم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها بجريها كانت فى عذاب دائم، وسنبرهن على أن الامور الدائمة غير الممكن الاشرف لا يتصور عليها لا يخفى أنه من الخطابيات بل مما هو أدون منها؛

وزعم بعضهم أنه من البراهين القوية مما لا برهان عليه من البراهين الضعيفة، وادعى الامام أنها كما تدل على جرى الكوكب تدل على سكون الفلك، والحق أنها مجملة بالنسبة إلى السكون غير ظاهرة فيه، وإلى حركته وسكون الفلك بأسره ذهب بعض المسلمين ويحكى عن الشيخ الأكبر قدس سره، ويجوز أن يكون الفلك متحركا والكوكب يتحرك فيه اما مخالفا لجهة حركته أو موافقا لها اما بحركة مساوية فى السرعة والبطء لحركة الفلك أو مخالفة، ويجوز أيضا أن يكون الكوكب مغروزا فى الفلك ساكنا فيه كما هو عند أكثر الفلاسفة أو متحركا على نفسه كما هو عند محققيهم والفلك بأسره متحركا وهو الذى أوجبه الفلاسفة لما لا يسلم لهم ولا يتم عليه برهان منهم ه

ويجوز أيضا أن يكون الكوكب فى جسم منفصل عن ثخن الفلك شبيه بحلقة قطره مساو لقطر الكوكب وهو الذى يتحرك به ويكون الفلك ساكنا، ويجوز أيضا أن يكون فى ثخن الفلك خلاء يدور الكوكب فيه مع سكون الفلك أو حركته وليس فى هذا قول بالخرق والالتئام بل فيه القول بالخلاء وهو عندنا وعند أكثر الفلاسفة جائز خلافا لارسطاطاليس وأتباعه، ودليل الجواز أقوى من صخرة ملساء، والقول بأن الفلك بسيط فبساطته مانعة من أن يكون فى ثخنه ذلك ليس بشىء فما ذكروه من الدليل على البساطة على ضعفه لا يتأتى الا فى المحدد دون سائر الافلاك، وأيضا متى جاز أن يكون الفلك مجوفا مع بساطته فليجز ما ذكر معها ولا يكاد يتم لهم

التفصى عن ذلك، وجاء فى بعض الآثار أن الكواكب جميعها معلقة بسلاسل من نور تحت سماء الدنيا بأيدى ملائكة يجرونها حيث شاء الله تعالى، ولا يكاد يصح وإن كان الله عز وجل على كل شىء قديراً ، والذى عليه معظم الفلاسفة والهيئيين أن الحركة الخاصة بالكوكب الثابتة لفلكه أولا وبالذات آخذة من المغرب إلى المشرق وهى الحركة على توالى البروج وتسمى الحركة الثانية والحركة البطيئة وهى ظاهرة فى السيارات وفى القمر منها فى غاية الظهور وفى الثوابت خفية ولهذا لم يثبتها المتقدمون منهم، وغير الخاصة به الثابتة لفلكه ثانيا وبالعرض آخذة من المشرق إلى المغرب وتسمى الحركة الأولى والحركة السريعة وهى بواسطة حركة المحدد وبها يكون الليل والنهار فى سائر المعمورة، وأما فى عرض تسعين ونحوه ففى الحركة الثانية فعندهم للكوكب حركتان مختلفتان جهة وبطأ ومثلوهما بحركة رحى إلى جهة سريعا وحركة نملة عليها إلى خلاف تلك الجهة بطيئا.

وذهب بعض الاوائل إلى أنه لا حركة فى الاجرام العلوية من المغرب إلى المشرق بل حركاتها كلها من المشرق إلى المغرب لأنها أولى بهذه الاجرام لكونها أقل مخالفة ولأن غاية الحركة للجرم الاقصى وغاية السكون للارض فيجب أن يكون ما هو أقرب إلى الاقصى أسرع مما هو أبعد ولأنه لو كان بعضها من المشرق وبعضها من المغرب يلزم أن يتحرك الكوكب بحركتين مختلفتين جهة وذلك محال لأن الحركة إلى جهة تقتضى حصول المتحرك فى الجهة المنتقل اليها فلو تحرك الجسم الواحد دفعة واحدة إلى جهتين لزم حصوله دفعة واحدة فى مكانين وهو محال ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الحركتان طبيعيتين أو قسريتين أو احداهما طبيعية والاخرى قسرية ه

ولا يدفع هذا بما يشاهد من حركة النملة على الرحى إلى جهة حال حركة الرحى إلى خلافها لانه مثال والمثال لا يقدح فى البرهان ولأن القطع على مثل هذه الحركات جائز اما على الحركات الفلكية فمحال، وما استدل به على أن غير الحركة السريعة من المغرب إلى المشرق لا يدل عليه لجواز أن تكون من المشرق ويظن أنها من المغرب وبيانه أن المتحركين إلى جهة واحدة حركة دورية متى كان أحدهما أسرع من حركة الآخر فانهما إذا تحركا إلى تلك الجهة رؤى الابطأ منهما متخلفا فيظن أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة لأنهما إذا اقترنا ثم تحركا فى الجهة بما لهما من الحركة فسار السريع دورة تامة وسار البطىء دورة الا قوسا يرى البطىء متخلفا عن السريع فى الجهة المخالفة لجهة حركتهما بتلك القوس، وقالوا: يجب المصير إلى ذلك لما أن البرهان يقتضيه ولا يبطله شىء من الاعمال النجومية ه

وقد أورد الامام فى الملخص ما ذكر فى الاستدلال على محالية الحركتين المختلفتى الجهة للجسم الواحد اشكالا على القائلين بهما ثم قال: ولقوة هذا الكلام أثبت بعضهم الحركة اليومية لكرة الارض لا لكرة السماء وان كان ذلك باطلا وأورده فى التفسير وسماه برهانا قاطعا وذهب فيه إلى ما ذهب اليه هذا البعض من ان الحركات كلها من المشرق إلى المغرب لكنها مختلفة سرعة وبطأ وفيما ذكروه نظر لأن الشبهتين الاوليين اقناعيتان والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى ، وأما أن شيئا من الاعمال النجومية لا يبطله فباطل لأن هذه الحركة الخاصة للكوكب أعنى حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلا دورة إلا قوسا لا يجوز أن تكون على قطبى البروج لأنها توجد موازية لمعدل النهار ولا على قطبى المعدل وإلا لما زالت عن موازاته ولما انتظمت من القسى التى تتأخر فيها كل يوم دائرة عظيمة مقاطعة للمعدل كدائرة البروج من القسى التى تأخرت الشمس فيها بل انتظمت صغيرة موازية له اللهم إلا إذا كان الكوكب على المعدل مقدار ما يتمم بحركته دورة فان المنتظمة حينئذ تكون نفس المعدل لكن هذا غير موجود فى

الكواكب التى نعرفها ولا على قطبين غير قطبيهما وإلا لكان يرى مسيره فوق الأرض على دائرة مقاطعة للدوائر المتوازية ولم تكن دائرة نصف النهار تفصل الزمان الذى من حين يطلع إلى حين يغرب بنصفين لأن قطبى فلكه المائل لا يكون دائما على دائرة نصف النهار فلا تنفصل قسى مداراته الظاهرة بنصفين، ولأنه لو كان الأمر كما توهموا لكانت الشمس تصل إلى أوجها وحضيضها وبعديها الاوسطين بل إلى الشمال والجنوب فيجب أن تحصل جميع الاظلال اللائقة بكون الشمس فى هذه المواضع فى اليوم الواحد والوجود بخلافه.

وقول من قال يجوز أن يكون حركة الشمس فى دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليلته ينقص عن دور معدل النهار بقدر القوس التى قطعتها الشمس بالتقريب بخلاف ماهو الواقع لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر ولكان يرى قطعها البروج على خلاف التوالى وليس كذلك لتأخرها عن الجزء الذى يتوسط معها من المعدل فى كل يوم نحو المشرق، فاذا حركات الافلاك الشاملة للارض ثنتان حركة إلى التوالى وأخرى إلى خلافه، وأما حركات التداوير فخارجة عن القسمين لأن حركات أعاليها مخالفة لحركات أسافلها لا محالة لكونها غير شاملة للارض، فان كانت حركة الاعلى من المغرب إلى المشرق فحركة الاسفل بالعكس كما فى المتحيرة، وإن كانت حركة الاعلى من المشرق إلى المغرب كانت حركة الاسفل بالعكس كما فى القمر. هذا ونصارى ما نقول فى هذا المقام: ان ما ذكره الفلاسفة فى أمر الافلاك الكلية والجزئية وكيفية حركاتها وأوضاعها أمر ممكن فى نفسه، ولا دليل على أنه هو الواقع لاغير، وقد ذهب إلى خلافه أهل لندن وغيرهم من أصحاب الارصاد اليوم، وكذا أصحاب الارصاد القلبية والمعارج المعنوية كالشيخ الاكبر قدس سره وقد أطال الكلام فى ذلك فى الفتوحات المكية. وأما السلف الصالح فلم يصح عنهم تفصيل الكلام فى ذلك لما أنه قليل الجدوى ووقفوا حيث صح الخبر وقالوا: إن اختلاف الحركات ونحوه بتقدير العزيز العليم وتشبثوا فيما صح وخفى سببه بأذيال التسليم، والذى أميل اليه أن السموات على طبق ما صحت به الاخبار النبوية فى أمر الثخن ومابين كل سماء وسماء ولا أخرج عن دائرة هذا الميل، وأقول يجوز أن يكون ثخن كل سماء فلك لكل واحدة من السيارات على نحو الفلك الذى أثبته الفلاسفة لها وحركته الذاتية على نحو حركته عندهم وحركته العرضية بواسطة حركة سمائه إلى المغرب الحركة اليومية فتكون حركات السموات متساوية، وأن أبيت تحرك السماء بجميع ما فيها لإباء بعض الاخبار عنه مع عدم دليل قطعى يوجبه قلت: يجوز أن يكون هناك محرك فى ثخن السماء أيضا ويبقى ما يبقى منها ساكنا بقدرة الله تعالى على سطحه الاعلى ملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون. وللفلاسفة فى تحقيق أن المحيط كيف يحرك المحاط به كلام تعقبه الامام ثم قال: الصحيح أن المحرك للكل هو الله تعالى باختياره وإن ثبت على قانون قولهم كون الحاوى محركا للمحوى فانه يكون محركا بقوة نفسه لا بالمماسة. وأما الثوابت فيحتمل أن تكون فى فلك فوق السموات السبع ويحتمل أن يكون فى ثخن السماء السابعة فوق فلك زحل بل إذا قيل بأن جميع الكواكب الثوابت والسيارات فى ثخن السماء الدنيا تتحرك على أفلاك مماثلة للافلاك التى أثبتها لها الفلاسفة ويكون لها حركتان على نحو ما يقولون لم يبعد، وفيه حفظ لظاهر قوله تعالى (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) وماذكروه فى علم الاجرام والابعاد على اضطرابه لا يلزمنا تسليمه فلا يرد أنهم قالوا بعد

الثوابت عن مركز الارض خمسة وعشرون ألف ألف وأربعمائة واثنا عشر ألفا وثمانمائة وتسع وتسعون فرسخا، وماورد فى الخبر من أن بين السماء والارض خمسمائة عام وسمك السماء كذلك يقتضى أن يكون بين وجه الارض والثوابت على هذا التقدير ألف عام وفراسخ مسيرة ذلك مع فراسخ نصف قطر الارض وهى ألف ومائتان وثلاثة وسبعون تقريبا على ما قيل دون ما ذكر بكثير •

ولا حاجة إلى أن يقال : العدد لامفهوم له واختيار خمسمائة لما أن الخمسة عدد دائر فيكون فى ذلك رمز خفى إلى الاستدارة كما قيل فى كل ذلك ، ويشير إلى صحة احتمال أن يكون الفلك فى ثخن السماء ما أخرجه ابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : الشمس بمنزلة الساقية تجرى فى السماء فى فلكها فاذا غربت جرت الليل فى فلكها تحت الارض حتى تطلع من مشرقها وكذلك القمر ، والاخبار المرفوعة والموقوفة فى أمر الكواكب والسموات والأرض كثيرة •

وقد ذكر الجلال السيوطى منها ماذكر فى رسالة ألفها فى بيان الهيئة السنية ، وإذا رصدتها رأيت أكثرها مائلا عن دائرة بروج القبول ، وفيها مايشعر بأن للكوكب حركة قسرية نحو ما أخرجه ابن المنذر عن عكرمة ماطلعت الشمس حتى يوترها كما توتر القوس ، ثم الظاهر أن يراد بالسباحة الحركة الذاتية ويجوز أن يراد بها الحركة العرضية بل قيل هذا أولى لأن تلك غير مشاهدة مشاهدة هذه بل عوام الناس لايعرفونها وقيل يجوز أن يراد بها مايعم الحركتين ، واستنبط بعضهم من نسبة السباحة إلى الكوكب أن ليس هناك حامل له يتحرك بحركته مطلقا بل هو متحرك بنفسه فى الفلك تحرك السمكة فى الماء إذ لا يقال للجالس فى صندوق أو على جذع يجرى فى الماء إنه يسبح ، واختار أنه يجرى فى مجرى قابل للخرق والالتئام كالماء ودون إثبات استحالة ذلك العروج إلى السماء السابعة . والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وهو سبحانه ولى التوفيق وعلى محور هدايته تدور كرة التحقيق ، وهذه نبذة مما رأينا إيراده مناسبا لهذا المقام ، وسيأتى إن شاء الله تعالى نبذة أخرى مما يتعلق بذلك من الكلام ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ ﴾ كائنا من كان ﴿ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ ﴾ أى الخلود والبقاء فى الدنيا لكونه مخالفا للحكمة التكوينية والتشريعية ، وقيل الخلد المكث الطويل ومنه قولهم للأثافى: خوالد ، واستدل بذلك على عدم حياة الخضر عليه السلام ، وفيه نظر ﴿ أَفَإِنْ مِتَّ ﴾ بمقتضى حكمتنا ﴿ فَهُمُ الْخَالِدُونَ ٣٤ ﴾ نزلت حين قالوا (نتربص به ريب المنون) والفاء الاولى لتعليق الجملة الشرطية بما قبلها والهمزة لانكار مضمونها وهى فى الحقيقة لانكار جزائها أعنى مابعد الفاء الثانية . وزعم يونس أن تلك الجملة مصب الانكار والشرط معترض بينهما وجوابه محذوف تدل عليه تلك الجملة وليس بذاك ، ويتضمن انكار ماذكر انكار ما هو مداره وجودا وعدما من شماتتهم بموته ﷺ كأنه قيل أفإن مت فهم الخالدون حتى يشمتوا بموتك ، وفى معنى ذلك قول الامام الشافعى عليه الرحمة :

تمنى رجال أن أموت وإن أمت فتلك سبيل لست فيها بأوحد
فقل للذى يبغى خلاف الذى مضى تزود لأخرى مثلها فكأن قد

وقول ذى الاصبع العدوانى :

إذا ما الدهر جر على أناس كلاكله أناخ بآخرينا

فقل للشامتين بنا أفيقوا سيلقى الشامتون كما لقينا

وذكر العلامة الطيبي ونقله صاحب الكشف بأدنى زيادة أن هذا رجوع إلى ماسيق له السورة الكريمة من حيث النبوة ليتخلص منه إلى تقرير مشرع آخر ، وذلك لأنه تعالى لما أفحم القائلين باتخاذ الولد والمتخذين له سبحانه شركاء وبكتهم ذكر مايدل على افحامهم وهو قوله تعالى: (أفإن) الخ لأن الخصم إذا لم يبق له متشبث تمنى هلاك خصمه ه

وقوله تعالى ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ برهان على ما أنكر من خلودهم وفيه تأكيد لقوله سبحانه : (وما جعلنا) الخ ، والموت عند الشيخ الاشعري كيفية وجودية تضاد الحياة ، وعند الاسفرايني وعزى للاكثرين أنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة بالفعل فيكون عدم تلك الحياة كما في العمى الطارىء على البصر لا مطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا ، وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة مطلقا فيلزم ذلك ولا ضير لقوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) واستدل الاشعري على كونه وجوديا بقوله تعالى (الذي خلق الموت والحياة) فان الخلق هو الايجاد والاخراج من العدم وبانه جائز والجائز لا بد له من فاعل والعدم لا يفعل ، وأجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بمعنى التقدير وهو أعم من الايجاد ولو سلم كونه بمعنى الايجاد فيجوز أن يراد بخلق الموت إيجاد أسبابه أو يقدر المضاف وهو غير عزيز في الكلام ، وعن الأستاذ أن المراد بالموت الآخرة والحياة الدنيا المروى عن ابن عباس تفسيرهما بذلك ، وعن الثاني بأن الفاعل قد يريد العدم كما يريد الحياة فالفاعل يعدم الحياة كما يعدم البصر مثلا ه

وقال اللقاني : الظاهر قاض بما عليه الأشعري والعدول عن الظاهر من غير داع غير مرضي عند العدول، وكلامه صريح في أنه عرض . وتوقف بعض العلماء القائلين بأنه وجودي في أنه جوهر أو عرض لما أن في بعض الاحاديث أنه معنى خلقه الله تعالى في كف ملك الموت ، وفي بعضها أن الله تعالى خلقه على صورة كبش لا يمر بشيء يجد ريحه إلا مات ، وجل عبارات العلماء أنه عرض يعقب الحياة أو فساد بنية الحيوان، والأول غير مانع والثاني رسم بالثمرة ، وقريب منه ماقاله بعض الأفاضل : إنه تعطل القوى لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والافهو الغير الطبيعي، والناس لا يعرفون من الموت إلا انقطاع تعلق الروح بالبدن التعلق المخصوص ومفارقتها إياه ، والمراد بالنفس النفس الحيوانية وهي مطلقا أعم من النفس الانسانية كما أن الحيوان مطلقا أعم من الانسان ه

والنفوس عند الفلاسفة ومن حذا حذوهم ثلاثة النباتية والحيوانية والفلكية والنفس مقولة على الثلاثة بالاشتراك اللفظي على ما حكاه الامام في الملخص عن المحققين . وبالاشتراك المعنوي على مايقتضيه كلام الشيخ في الشفاء ، وتحقيق ذلك في محله ، وإرادة مايشمل الجميع هنا مما لاينبغي أن يلتفت إليه ، وقال بعضهم : المراد بها النفس الانسانية لأن الكلام مسوق لنفي خلود البشر ، واختير عمومها لتشمل نفوس البشر والجن وسائر أنواع الحيوان ولا يضر ذلك بالسوق بل هو أنفع فيه ، ولاشك في موت كل من أفراد تلك الأنواع ، نعم اختلف في أنه هل يصح إرادة عمومها بحيث تشمل نفس كل حي كالملك وغيره أم لا بناء على الاختلاف في موت

الملائكة عليهم السلام والحور العين فقال بعضهم : إن الكل يموتون ولو لحظة لقوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) وقال بعضهم : انهم لايموتون لدلالة بعض الأخبار على ذلك ، والمراد من كل نفس النفوس الأرضية والآية التى استدل بها مؤولة بما سعله إن شاء الله تعالى وهم داخلون فى المستثنى فى قوله تعالى (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) أولا يسلم أن كل صعق موت ، وقال بعضهم : إن الملائكة يموتون والحور لاتموت ، وقال آخرون : إن بعض الملائكة عليهم السلام يموتون وبعضهم لايموت كجبريل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل عليهم السلام ورجح قول البعض ، ولا يرد أن الموت يقتضى مفارقة الروح البدن والملائكة عليهم السلام لاأبدان لهم لأن القائل بموتهم يقول بأن لهم أبدانا لكنها لطيفة كما هو الحق الذى دلت عليه النصوص ، وربما يمنع اقتضاء الموت البدن *

وبالغ بعضهم فادعى أن النفوس أنفسها تموت بعد مفارقتها للبدن وإن لم تكن بعد المفارقة ذات بدن ، وكأنه يلتزم تفسير الموت بالعدم والاضمحلال ، والحق أنها لاتموت سواء فسر الموت بما ذكر أم لا ، وقد أشار أحمد بن الحسين الكندى إلى هذا الاختلاف بقوله :

تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم … إلا على شجب والخلف فى شجب
فقيل تخلص نفس المرء سالمة … وقيل تشرك جسم المرء فى العطب

وذهب الامام إلى العموم فى الآية إلا أنه قال : هو مخصوص فانه تعالى نفسا كما قال سبحانه حكاية عن عيسى عليه السلام (تعلم مافى نفسى ولاأعلم مافى نفسك) مع أن الموت مستحيل عليه سبحانه ، وكذا الجمادات لها نفوس وهى لاتموت ، ثم قال : والعام المخصوص حجة فيبقى معمولا به على ظاهره فيما عدا ماأخرج منه ، وذلك يبطل قول الفلاسفة فى الأرواح البشرية والعقول المفارقة والنفوس الفلكية انها لاتموت اهـ ، وفيه أنه إن أراد بالنفس الجوهر المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف كما قاله الفلاسفة ومن وافقهم أو الجسم النورانى الخفيف الحى المتحرك النافذ فى الأعضاء السارى فيها سريان ماء الورد فى الورد كما عليه جمهور المحدثين وذكر له ابن القيم مائة دليل فالله تعالى منزه عن ذلك أصلا ،

وكذا الجمادات لا تتصف بها على الشائع ، وأيضا ليس للارواح البشرية والعقول المفارقة عند الفلاسفة نفسا بأحد ذينك المعنيين فكيف يبطل بالآية الكريمة قولهم ، وان أراد بها الذات كما هو أحد معانيها جاز أن تثبت لله تعالى وقد قيل به فى الآية التى ذكرها ، وكذا هى ثابتة للجمادات لكن يرد عليه أنه إن أراد بالموت مفارقة الروح للبدن أونحوذلك يبطل قوله وذلك يبطل الخ لأن الأرواح والعقول المذكورة لاأبدان لها عند الفلاسفة فلا يتصور فيها الموت بذلك المعنى ، وإن أراد به العدم والاضمحلال يرد عليه أن الجمادات تتصف به فلايصح قوله وهى لاتموت ، وبالجملة لايخفى على المتذكر أن الامام سها فى هذا المقام ، ثم ان معنى كون النفس ذائقة الموت أنها تلابسه على وجه تتألم به أو تتلذ من حيث أنها تتخلص به من مضيق الدنيا الدنيئة إلى عالم الملكوت وحظائر القدس كذا قيل *

والظاهر أن كل نفس تتألم بالموت لكن ذلك يختلف شدة وضعفا ، وفى الحديث «إن للموت سكرات» ولايلزم من التخلص المذكور لبعض الناس عدم التألم ، ولعل فى اختيار الذوق إيماء إلى ذلك لمن له ذوق

فان أكثر ما جاء فى العذاب ، وقال الامام : إن الذوق إدراك خاص وهو ههنا مجاز عن أصل الإدراك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن الموت ليس من جنس الطعام حتى يذاق ، وذكر أن المراد من الموت مقدماته من الآلام العظيمة لأنه قبل دخوله فى الوجود يمتنع الادراك وحال وجوده يصير الشخص ميتاً والميت لايدرك . وتعقب بأن المدرك النفس المفارقة وتدرك ألم مفارقتها البدن ﴿وَنَبْلُوكُم﴾ الخطاب إما للناس كافة بطريق التلوين أوللكفرة بطريق الالتفات أى نعاملكم معاملة من يختبركم ﴿بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ﴾ بالمكروه والمحبوب هل تصبرون وتشكرون أولا .

وتفسير الشر والخير بما ذكر مروى عن ابن زيد ، وروى عن ابن عباس أنهما الشدة والرخاء ، وقال الضحاك : الفقر والمرض والغنى والصحة ، والتعميم أولى ، وقدم الشر لأنه اللائق بالمنكر عليهم أولأنه ألصق بالموت المذكور قبله . وذكر الراغب أن اختبار الله تعالى للعباد تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا فالمنحة والمحنة جميعاً بلاء فالمحنة مقتضية للصبر والمنحة مقتضية للشكر والقيام بحقوق الصبر أيسر من القيام بحقوق الشكر فالمنحة أعظم البلاءين ، وبهذا النظر قال عمر رضى الله تعالى عنه : بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسراء فلم نصبر ، ولهذا قال على كرم الله تعالى وجهه : من وسع عليه دنياه فلم يعلم أنه قدمكر به فهو مخدوع عن عقله اه ، ولعله يعلم منه وجه لتقديم الشر ﴿فِتْنَةً﴾ أى ابتلاء فهو مصدر مؤكد لنبلوكم على غير لفظه .

وجوز أن يكون مفعولا له أو حالا على معنى نبلوكم بالشر والخير لأجل اظهار جودتكم ورداءتكم أو مظهرين ذلك فتأمل ولاتغفل ﴿وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ٣٥﴾ لاإلى غيرنا لااستقلالا ولااشتراكا فنجازيكم حسبما يظهر منكم من الأعمال ، فهو على الأول من وجهى الخطاب وعد ووعيد وعلى الثانى منهما وعيد محض . وفى الآية إيماء إلى أن المراد من هذه الحياة الدنيا الابتلاء والتعريض للثواب والعقاب . وقرىء (يرجعون) بياء الغيبة على الالتفات ﴿وَإِذَا رَآكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أى المشركون ﴿إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ أى مايتخذونك إلا مهزواً به على معنى قصر معاملتهم معه ﷺ على اتخاذهم إياه عاملهم الله تعالى بعدله هزواً لا على معنى قصر اتخاذهم على كونه هزواً كما هو المتبادر كأنه قيل ما يفعلون بك إلا اتخاذك هزواً .

والظاهر أن جملة (إن يتخذونك) الخ جواب (إذا) ولم يحتج إلى الفاء كما لم يحتج جوابها المقترن بما إليها فى قوله تعالى (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم) وهذا بخلاف جواب غير إذا من أدوات الشرط المقترن بما فانه يلزم فيه الاقتران بالفاء نحو إن تزرنا فما نسىء إليك ، وقيل الجواب محذوف وهو يقولون المحكى به قوله تعالى ﴿أَهَٰذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ وقوله سبحانه (إن يتخذونك) الخ اعتراض وليس بذاك ، نعم لابد من تقدير القول فيما ذكر وهو إما معطوف على جملة (إن يتخذونك) أوحال أى ويقولون أوقائلين والاستفهام للانكار والتعجب ويفيدان أن المراد يذكرآلهتكم بسوء ، وقد يكتفى بدلالة الحال عليه كما فى قوله تعالى (سمعنا فتى يذكرهم) فان ذكر العدو لايكون الابسوء وقدتحاشوا عن التصريح أدبا مع آلهتهم . وفى مجمع البيان تقول العرب ذكرت فلانا أى عبته ، وعليه قول عنترة :

لا تذكرى مهرى وما أطعمته فيكون جلدك مثل جلد الأجرب

انتهى ، والاشارة مثلها فى قوله :

هـذا أبو الصقر فردا فى محاسنه من نسل شيبان بين الضال والسلم

فيكون فى ذلك نوع بيان للاتخاذ هزوا ، وقوله تعالى ﴿وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمٰنِ هُمْ كَافِرُونَ٣٦﴾ فى حيز النصب على الحالية من ضمير القول المقدر ، والمعنى أنهم يعيبون عليه عليه الصلاة والسلام أن يذكر آلهتهم التى لاتضر ولاتنفع بالسوء والحال أنهم بالقرآن الذى أنزل رحمة كافرون فهم أحقاء بالعيب والانكار، فالضمير الأول مبتدأ خبره (كافرون) وبه يتعلق (بذكر) وقدم رعاية للفاصلة وإضافته لامية ، والضمير الثانى تأكيد لفظى للاول ، والفصل بين العامل والمعمول بالمؤكد وبين المؤكد والمؤكد بالمعمول جائز ، ويجوز أن يراد (بذكر الرحمن) توحيده على أن ذكر مصدر مضاف إلى المفعول أى وهم كافرون بتوحيد الرحمن المنعم عليهم بما يستدعى توحيده والايمان به سبحانه ، وأن يراد به عظته تعالى وإرشاده الخلق بارسال الرسل وانزال الكتب على أنه مصدر مضاف إلى الفاعل ، وقيل المراد بذكر الرحمن ذكره ﷺ هذا اللفظ وإطلاقه عليه تعالى ، والمراد بكفرهم به قولهم مانعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة فهو مصدر مضاف إلى المفعول لاغير وليس بشىء كما لايخفى •

وجعل الزمخشرى الجملة حالا من ضمير (يتخذونك) أى يتخذونك هزوا وهم على حال هى أصل الهزء والسخرية وهى الكفر بذكر الرحمن . وسبب نزول الآية على ماأخرج ابن أبى حاتم عن السدى أنه ﷺ مر على أبى سفيان . وأبى جهل وهما يتحدثان فلما رآه أبو جهل ضحك وقال لأبى سفيان : هذانبى بنى عبدمناف فغضب أبو سفيان فقال: ماتنكر أن يكون لبنى عبدمناف نبى فسمعها النبى ﷺ فرجع إلى أبى جهل فوقع به وخوفه وقال : ماأراك منتهيا حتى يصيبك ماأصاب عمك الوليد بن المغيرة وقال لأبى سفيان: أما انك لم تقل ماقلت إلا حمية ، وأنا أرى أن القلب لايثلج لكون هذا سببا للنزول والله تعالى أعلم •

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ هو طلب الشىء وتحريه قبل أوانه ، والمراد بالانسان جنسه جعل لفرط استعجاله وقلة صبره كأنه مخلوق من نفس العجل تنزيلا لما طبع عليه من الأخلاق منزلة ماطبع منه من الأركان إيذانا بغاية لزومه له وعدم انفكاكه عنه ، وقال أبو عمرو . وأبو عبيدة . وقطرب : فى ذلك قلب والتقدير خلق العجل من الانسان على معنى أنه جعل من طبائعه وأخلاقه للزومه له ، وبذلك قرأ عبد الله وهو قلب غير مقبول ، وقد شاع فى كلامهم مثل ذلك عند إرادة المبالغة فيقولون لمن لازم اللعب أنت من لعب ، ومنه قوله :

وانا لمما يضرب الكبش ضربة على رأسه يلقى اللسان من الفم

وقيل المراد بالانسان النضر بن الحرث لأن الآية نزلت فيه حين استعجل العذاب بقوله (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) الخ ، وقال مجاهد . وسعيد بن جبير . وعكرمة . والسدى . والضحاك . ومقاتل . والكلبى : المراد به آدم عليه السلام أراد أن يقوم قبل أن يتم نفخ الروح فيه وتصل إلى رجليه ، وقيل خلقه الله تعالى فى آخر النهار يوم الجمعة فلما أجرى الروح فى عينيه ولسانه ولم يبلغ أسفله قال : يارب استعجل بخلقى قبل غروب الشمس وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل المراد أنه خلق بسرعة على غير ترتيب خلق بنيه

حيث تدرج فى خلقهم ، وذكر ذلك لبيان أن خلقه كذلك من دواعى عجله فى الأمور ، والأظهر إرادة الجنس وإن كان خلقه عليه السلام وما يقتضيه ساريا إلى أولاده وماتقدم فى سبب النزول لايأباه كما لايخفى ، وقيل العجل الطين بالحميرية ، وأنشد أبو عبيدة لبعضهم :

النبع فى الصخرة الصماء منبته والنخل منبته فى الماء والعجل

واعترض بأنه لاتقريب لهذا المعنى ههنا ، وقال الطيبى : يكون القصد عليه تحقير شأن جنس الانسان تتميما لمعنى التهديد فى قوله تعالى ﴿سَأُرِيكُمْ آيَاتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ٣٧﴾ والمعول عليه المعنى الأول ، والخطاب للكفرة المستعجلين ، والمراد بآياته تعالى نقماته عز وجل ، والمراد بإراءتهم إياها إصابته تعالى إياهم بها ، وتلك الاراءة فى الآخرة على ماأشير إليه مابعد ، وقيل فيها وفى الدنيا ، والنهى عن استعجالهم إياه تعالى بالاتيان بها مع أن نفوسهم جبلت على العجلة ليمنعوها عما تريده وليس هذا من التكليف بمالايطاق لأن الله تعالى أعطاهم من الأسباب مايستطيعون به كف النفس عن مقتضاها ويرجع هذا النهى إلى الأمر بالصبر . وقرأ مجاهد . وحميد وابن مقسم (خلق الانسان) ببناء (خلق) للفاعل ونصب (الانسان) ه

﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ﴾ أى وقت وقوع الساعة الموعود بها ، وكانوا يقولون ذلك استعجالا لمجيئه بطريق الاستهزاء والانكار كما يرشد إليه الجواب لاطلبا لتعيين وقته بطريق الالزام كما فى سورة الملك ، و(متى) فى موضع رفع على أنه خبر لهذا ه

ونقل عن بعض الكوفيين أنه فى موضع نصب على الظرفية والعامل فيه فعل مقدر أى متى يأتى هذا الوعد ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٣٨﴾ بأنه يأتى ، والخطاب للنبى ﷺ والمؤمنين الذين يتلون الآيات الكريمة المنبئة عن اتيان الساعة ، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة ماقبله عليه فان قولهم (متى هذا الوعد) حيث كان استبطاء منهم للموعود وطلبا لاتيانه بطريق العجلة فى قوة طلب اتيانه بالعجلة فكأنه قيل ان كنتم صادقين فليأتنا بسرعة ، وقوله تعالى ﴿لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ استئناف مسوق لبيان شدة هول مايستعجلونه وفظاعة ما فيه من العذاب وأنهم إنما يستعجلونه لجهلهم بشأنه ، وإيثار صيغة المضارع فى الشرط وإن كان المعنى على الماضى لافادة استمرار عدم العلم بحسب المقام وإلا فكثيراً مايفيد المضارع المنفى انتفاء الاستمرار ، ووضع الموصول موضع الضمير للتنبيه بما فى حيز الصلة على علة استعجالهم ه

وقوله تعالى ﴿حِينَ لَا يَكُفُّونَ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ﴾ مفعول (يعلم) على مااختاره الزمخشرى وهو عبارة عن الوقت الموعود الذى كانوا يستعجلونه ، وإضافته إلى الجملة الجارية مجرى الصفة التى حقها أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصوف عند المخاطب أيضا مع انكار الكفرة ذلك للايذان بأنه من الظهور بحيث لاحاجة إلى الاخبار به وإنما حقه الانتظام فى سلك المسلمات المفروغ عنها ، وجواب (لو) محذوف أى لو لم يستمر عدم علمهم بالوقت الذى يستعجلونه بقولهم (متى هذا الوعد) وهو الوقت الذى تحيط بهم النار فيه من كل جانب ، وتخصيص الوجوه والظهور بالذكر بمعنى القدام والخلف لكونهما أشهر الجوانب

واستلزام الاحاطة بهما للاحاطة بالكل بحيث لايقدرون على رفعها بأنفسهم من جانب من جوانبهم ﴿ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ ٣٩ ﴾ من جهة الغير فى دفعها الخ لما فعلوا مافعلوا من الاستعجال ، وقدر الحوفى لسارعوا إلى الايمان وبعضهم لعلموا صحة البعث وكلاهما ليس بشىء ، وقيل ان (لو) للتمنى لاجواب لها وهو كما ترى •

وجوز أن يكون (يعلم) متروك المفعول منزلا منزلة اللازم أى لو كان لهم علم لما فعلوا ذلك ، وقوله تعالى : (حين) الخ استئناف مقرر لجهلهم ومبين لاستمراره إلى ذلك الوقت كأنه قيل : حين يرون مايرون يعلمون حقيقة الحال ، وفى الكشف كأنه استئناف بيانى وذلك أنه لما نفى العلم كان مظنة أن يسال فأى وقت يعلمون ؟ فأجيب حين لاينفعهم . والظاهر كون (حين) الخ مفعولا به ليعلم •

وقال أبو حيان : الذى يظهر أن مفعوله محذوف لدلالة ما قبله عليه أى لو يعلم الذى كفروا مجىء الموعود الذى سألوا عنه واستبطؤوه و(حين) منصوب بذلك المفعول وليس عندى بظاهر ﴿ بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً ﴾ عطف على (لا يكفون) وزعم ابن عطية أنه استدراك مقدر قبله نفى والتقدير إن الآيات لاتأتى بحسب اقتراحهم بل تأتيهم بغتة ، وقيل : إنه استدراك عن قوله تعالى : (لو يعلم) الخ وهو منفى معنى كأنه قيل : لايعلمون ذلك بل تأتيهم الخ ، وبينه وبين مازعمه ابن عطية كما بين السماء والأرض . والمضمر فى (تأتيهم) عائد على (الوعد) لتأويله بالعدة أو الموعدة أو الحين لتأويله بالساعة أو على (النار) واستظهره فى البحر ، و(بغتة) أى فجأة مصدر فى موضع الحال أو مفعول مطلق لتأتيهم وهو مصدر من غير لفظه ﴿ فَتَبْهَتُهُمْ ﴾ تدهشهم وتحيرهم أو تغلبهم على أنه معنى كنائى •

وقرأ الأعمش (بل يأتيهم) بياء الغيبة (بغتة) بفتح الغين وهو لغة فيها ، وقيل : إنه يجوز فى كل ماعينه حرف حلق (فيبهتهم) بياء الغيبة أيضا ، فالضمير المستتر فى كل من الفعلين للوعد أو للحين على ماقال الزمخشرى •

وقال أبو الفضل الرازى : يحتمل أن يكون للنار بجعلها بمعنى العذاب ﴿ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا ﴾ الضمير المجرور عائد على ما عاد عليه ضمير المؤنث فيما قبله ، وقيل : على البغتة أى لايستطيعون ردها عنهم بالكلية ﴿ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ٤٠ ﴾ أى يمهلون ليستريحوا طرفة عين ، وفيه تذكير بامهالهم فى الدنيا •

﴿ وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ الخ تسلية لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم عن استهزائهم بعد أن قضى الوطر من ذكر الأجوبة الحكمية عن مطاعنهم فى النبوة وماأدمج فيها من المعانى التى هى لباب المقاصد وفيه أنه عليه الصلاة والسلام قضى ماعليه من عهدة الابلاغ وأنه المنصور فى العاقبة ولهذا بدىء بذكر أجلة الأنبياء عليهم السلام للتأسى وختم بقوله تعالى : (ولقد كتبنا فى الزبور) الخ ، وتصدير ذلك بالقسم لزيادة تحقيق مضمونه . وتنوين الرسل للتفخيم والتكثير . ومن متعلقة بمحذوف هو صفة له أى وبالله لقد استهزىء برسل أولى شأن خطير وذوى عدد كثير كائنين من زمان قبل زمانك على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ﴿ فَحَاقَ ﴾ أى أحاط عقيب ذلك أو نزل أو حل أو نحو ذلك فان معناه يدور على الشمول واللزوم ولايكاد يستعمل إلا فى الشر . والحيق مايشتمل على الإنسان من مكروه فعله . وقيل : أصل حاق حق كزال

وزل وذام وذم . وقوله تعالى : ﴿ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ ﴾ أي من أولئك الرسل عليهم السلام متعلق بحاق . وتقديمه على فاعله الذي هو قوله تعالى ﴿ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ٤١ ﴾ للمسارعة إلى بيان لحوق الشر بهم. و (ما) إما موصولة مفيدة للتهويل والضمير المجرور عائد عليها والجار متعلق بالفعل بعده وتقديمه لرعاية الفواصل أي فأحاط بهم الذي كانوا يستهزئون به حيث أهلكوا لأجله . وإما مصدرية فالضمير راجع إلى جنس الرسول المدلول عليه بالجمع كما قالوا . ولعل إيثار الافراد على الجمع للتنبيه على أنه يحيق بهم جزاء استهزائهم بكل واحد منهم عليهم السلام لا جزاء استهزائهم بكلهم من حيث هو فقط أي فنزل بهم جزاء استهزائهم على وضع السبب موضع المسبب إيذانا بكمال الملابسة بينهما أو عين استهزائهم ان أريد بذلك العذاب الأخروى بناء على ظهور الأعمال في النشأة الأخروية بصور مناسبة لها في الحسن والقبح ﴿ قُلْ ﴾ أمر له ﷺ أن يسأل أولئك المستهزئين سؤال تقريع وتنبيه كيلا يغتروا بما غشيهم من نعم الله تعالى ويقول ﴿ مَنْ يَكْلَؤُكُمْ ﴾ أي يحفظكم ﴿ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَٰنِ ﴾ أي من بأسه بقرينة الحفظ ، وتقديم الليل لما أن الدواهي فيه أكثر وقوعا وأشد وقعا . وفي التعرض لعنوان الرحمانية تنبيه على أنه لا حفظ لهم الا برحمته تعالى وتلقين للجواب كما قيل في قوله تعالى (ماغرك بربك الكريم) وقيل ان ذلك ايماء الى أن بأسه تعالى اذا أراد شديد أليم ولذا يقال نعوذ بالله عز وجل من غضب الحليم وتنديم لهم حيث عذبهم من غلبت رحمته ودلالة على شدة غضبه

وقرأ أبو جعفر . والزهري . وشيبة (يكلوكم) بضمة خفيفة من غير همز ، وحكى الكسائي . والفراء (يكلوكم) بفتح اللام وإسكان الواو ، وقوله تعالى ﴿ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ ٤٢ ﴾ اضراب عن ذلك تسجيلا عليهم بأنهم ليسوا من أهل السماع وأنهم قوم ألهتهم النعم عن المنعم فلا يذكرونه عز وجل حتى يخافوا بأسه أو يعدوا ما كانوا فيه من الأمن والدعة حفظا وكلاءة ليسألوا عن الكالىء على طريقة قوله :

عوجوا لنعمى فحيوا دمنة الدار ... ماذا تحيون من نؤى وأحجار

وفيه أنهم مستمرون على الاعراض ذكروا ونبهوا أولا ، وفي تعليق الاعراض بذكره تعالى وإيراد اسم الرب المضاف الى ضميرهم المنبىء عن كونهم تحت ملكوته وتدبيره وتربيته تعالى من الدلالة على كونهم في الغاية القاصية من الضلالة والغي ما لا يخفى ، وقيل انه اضراب عن مقدر أي انهم غير غافلين عن الله تعالى حتى لا يجدي السؤال عنه سبحانه كيف وهم انما اتخذوا الآلهة وعبدوها لتشفع لهم عنده تعالى وتقربهم اليه زلفى بل هم معرضون عن ذكره عز وجل فالتذكير يناسبهم ، وهذا مع ظهوره من مساق الكلام ووضوح انطباقه على مقتضى المقام قد خفي عن الناظرين وغفلوا عنه أجمعين اهـ

وتعقب بأن السياق لتجهيلهم والتسجيل عليهم بأنهم اذا ذكروا لا يذكرون ألا يرى قوله تعالى (ولا يسمع الصم الدعاء) وما ذكر يقتضي العكس لتضمنه وصفهم بإجداء الانذار والدعاء مع أن قوله غير غافلين مناف لما يدل عليه النظم الكريم فالحق ما تقدم ، وقوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا ﴾ اعراض عن وصفهم بالاعراض الى توبيخهم باعتمادهم على آلهتهم واسنادهم الحفظ اليها ، فأم منقطعة مقدرة ببل والهمزة و(لهم) خبر مقدم و(آلهة) مبتدأ وجملة (تمنعهم) صفته و(من دوننا) قيل صفة بعد صفة أي بل ألهم آلهة مانعة لهم

متجاوزة منعنا أو حفظنا فهم معولون عليها واثقون بحفظهـــا ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن في الكلام تقديماً وتأخيراً والأصل أم لهم آلهة من دوننا تمنعهم ، وعليه يكون (من دوننا) صفة أيضاً .
وقال الحوفي : أنه متعلق بتمنعهم أي بل ألهم آلهة تمنعهم من عذاب من عندنا ، والاستفهام لانكار أن يكون لهم آلهة كذلك ، وفي توجيه الانكار والنفي الى وجود الآلهة الموصوفة بما ذكر لا الى نفس الصفة بأن يقال أم تمنعهم آلهتهم الخ من الدلالة على سقوطها عن مرتبة الوجود فضلا عن رتبة المنع مالا يخفى .

وقال بعض الأجلة : إن الاضراب الذي تضمنته (أم) عائد على الأمر بالسؤال كالاضراب السابق لكنه أبلغ منه من حيث أن سؤال الغافل عن الشيء بعيد وسؤال المعتقد لنقيضه أبعد ، وفهم منه بعضهم أن الهمزة عليه للتقرير بما في زعم الكفرة تهكماً .

وتعقب أنه ليس بمتعين فيجوز أن يكون للانكار لابمعنى أنه لم يكن منهم زعم ذلك بل بمعنى أنه لم كان مثله مما لاحقيقة له ، والأظهر عندي جعله عائداً على الوصف بالاعراض كما سمعت أولا . وفي الكشف ضمن الاعراض عن وصفهم بالاعراض انكاره أبلغ الانكار بأنهم في إعراضهم عن ذكره تعالى كمن له كالىء يمنعه عن بأسنا معرضاً فيه بجانب آلهتهم وأنهم أعرضوا عنه تعالى واشتغلوا بهم ولهذا رشح بما بعد كأنه قيل دع حديث الاعراض وانظر إلى من أعرضوا عن ربهم سبحانه إليه فإن هذا أطم وأطم فتأمله فانه دقيق .

وقوله تعالى (لا يستطيعون نصر أنفسهم ولاهم منا يصحبون ٤٣) استئناف مقرر لما قبله من الانكار أي لا يستطيعون أن ينصروا أنفسهم ويدفعوا عنها ماينزل بها ولاهم منا يصحبون بنصر أو بمن يدفع عنهم ذلك من جهتنا فهم في غاية العجز وغير معتنى بهم فكيف يتوهم فيهم مايتوهم . فالضمائر للآلهة بتنزيلهم منزلة العقلاء وروى عن قتادة ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها للكفرة على معنى لا يستطيع الكفار نصر أنفسهم بآلهتهم ولا يصحبهم نصر من جهتنا ، والأول أولى بالمقام وإن كان هذا أبعد عن التفكيك ، و(منا) على القولين يحتمل أن يتعلق بالفعل بعده وأن يتعلق بمقدر وقع صفة لمحذوف .

وقوله تعالى (بل متعنا هؤلاء وآباءهم حتى طال عليهم العمر) الخ اضراب على مافي الكشف عن الضرب السابق من الكلام إلى وعيدهم وأنهم من أهل الاستدراج وأخرجهم عن الخطاب عدم مبالاة بهم، وفي العدول إلى الاشارة عن الضمير إشارة إلى تحقيرهم . وفي غير كتاب أنه إضراب عما توهموه من أن ماهم فيه من الكلاءة من جهة أن لهم آلهة تمنعهم من تطرق البأس إليهم كأنه قيل دع مازعموا من كونهم محفوظين بكلاءة آلهتهم بل ماهم فيه من الحفظ منا لاغير حفظناهم من البأساء ومتعناهم بأنواع السراء لكونهم من أهل الاستدراج والانهماك فيما يؤديهم إلى العذاب الأليم .

ويحتمل أن يكون إضراباً عما يدل عليه الاستئناف السابق من بطلان توهمهم كأنه قيل دع مايبين بطلان توهمهم من أن يكون لهم آلهة تمنعهم واعلم أنهم إنما وقعوا في ورطة ذلك التوهم الباطل بسبب انا متعناهم بما يشتهون حتى طالت مدة عمارة أبدانهم بالحياة فحسبوا أن ذلك يدوم فاغتروا وأعرضوا عن الحق واتبعوا ماسولت لهم أنفسهم وذلك طمع فارغ وأمل كاذب (أفلا يرون) أي ألا ينظرون فلا يرون

﴿أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ﴾ أي أرض الكفرة أو أرضهم ﴿نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ بتسليط المسلمين عليها وحوز مايحوزونه منها ونظمه في سلك ملكهم ، والعدول عن أنا ننقص الأرض من أطرافها إلى ما في النظم الجليل لتصوير كيفية نقصها وانتزاعها من أيديهم فانه باتيان جيوش المسلمين واستيلائهم ، وكان الأصل يأتي جيوش المسلمين لكنه أسند الاتيان إليه عز وجل تعظيما لهم وإشارة إلى أنه بقدرته تعالى ورضاه ، وفيه تعظيم للجهاد والمجاهدين .

والآية كما قدمنا أول السورة مدنية وهي نازلة بعد فرض الجهاد فلا يرد أن السورة مكية والجهاد فرض بعدها حتى يقال : إن ذلك اخبار عن المستقبل أو يقال : إن المراد ننقصها باذهاب بركتها كما جاء في رواية عن ابن عباس أو بتخريب قراها وموت أهلها كما روي عن عكرمة ، وقيل ننقصها بموت العلماء وهذا إن صح عن رسول الله ﷺ فلا معدل عنه وإلا فالأظهر نظراً إلى المقام ماتقدم ويؤيده قوله تعالى ﴿أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ ٤٤﴾ على رسول الله ﷺ والمؤمنين . والمراد انكار ترتيب الغالبية على ماذكر من نقص أرض الكفرة بتسليط المؤمنين عليها كأنه قيل أبعد ظهور ماذكر ورؤيتهم له يتوهم غلبتهم ، وفي التعريف تعريض بان المسلمين هم المتعينون للغلبة المعروفون فيها ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ﴾ بعد مابين من جهته تعالى غاية هول مايستعجله المستعجلون ونهاية سوء حالهم عند اتيانه ونعى عليهم جهلهم بذلك واعراضهم عن ذكر ربهم الذي يكلؤهم من طوارق الليل وحوادث النهار وغير ذلك من مساويهم أمر عليه الصلاة والسلام بأن يقول لهم : إنما أنذركم ماتستعجلونه من الساعة ﴿بِالْوَحْيِ﴾ الصادق الناطق باتيانها وفظاعة مافيها من الأهوال أي إنما شأني أن أنذركم بالاخبار بذلك لا بالاتيان بها فانه مزاحم للحكمة التكوينية والتشريعية فان الايمان برهاني لا عياني .

وقوله تعالى ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ﴾ إما من تتمة الكلام الملقن تذييل له بطريق الاعتراض قد أمر ﷺ بأن يقوله لهم توبيخا وتقريعا وتسجيلا عليهم بكمال الجهل والعناد ، وإما من جهته تعالى على طريقة قوله سبحانه (بل هم عن ذكر ربهم معرضون) كأنه قيل قل لهم ذلك وهم بمعزل عن السماع ، واللام في الصم إما للجنس المنتظم لهؤلاء الكفرة انتظاما أوليا وإما للعهد فوضع المظهر موضع المضمر للتسجيل عليهم بالتصام ، وتقييد نفي السماع بقوله تعالى ﴿إِذَا مَا يُنْذَرُونَ ٤٥﴾ مع أن الصم لا يسمعون مطلقا لبيان كمال شدة الصمم كما أن إيثار الدعاء الذي هو عبارة عن الصوت والنداء على الكلام لذلك ، فان الانذار عادة يكون باصوات عالية مكررة مقارنة لهيئات دالة عليه فاذا لم يسمعوها يكن صممهم في غاية لم يسمع مثلها ، وقيل لأن الكلام في الانذار ألا ترى قوله تعالى (قل انما أنذركم بالوحي) وفيه دغدغة لا تخفى .

وقرأ ابن عامر ، وابن جبير عن أبي عمرو ، وابن الصلت عن حفص (تسمع) بالتاء على الخطاب للنبي ﷺ من الاسماع (الصم الدعاء) بنصبهما على المفعولية ، وهذه القراءة تؤيد احتمال كون الجملة من جهته تعالى . وقرىء (يسمع) بالياء على الغيبة واسناد الفعل الى ضميره ﷺ (الصم الدعاء) بنصبهما على ما مر . وذكر ابن خالويه انه قرىء (يسمع) مبنيا للمفعول (الصم) بالرفع على النيابة عن الفاعل (الدعاء) بالنصب على المفعولية . وقرأ أحمد بن جبير الانطاكي عن اليزيدي عن أبي عمرو (يسمع) بضم ياء الغيبة وكسر الميم (الصم)

بالنصب على المفعولية (الدعاء) بالرفع على الفاعلية بيسمع ، واسناد الاسماع اليه من باب الاتساع والمفعول الثانى محذوف كأنه قيل ولا يسمع الصم الدعاء شيئا ، وقوله تعالى ﴿ وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ ﴾ بيان لسرعة تأثرهم من مجيء نفس العذاب إثر بيان عدم تأثرهم من مجيء خبره على نهج التوكيد القسمي أى وبالله لئن مسهم أدنى شيء من عذابه تعالى ﴿ لَيَقُولُنَّ يَاوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ٤٦ ﴾ أى ليدعن على أنفسهم بالويل والهلاك ويعترفن عليها بالظلم السابق ، وفى (مستهم نفحة) ثلاث مبالغات كما قال الزمخشرى وهى كما فى الكشف ذكر المس وهو دون النفوذ ويكفى فى تحققه إيصال ما ، وما فى النفح من معنى النزارة فان أصله هبوب رائحة الشيء ويقال نفحته الدابة ضربته بحد حافرها ونفحه بعطية رضخه وأعطاه يسيراً ، وبناء المرة وهى لأقل ما ينطلق عليه الاسم ، وجعل السكاكى التنكير رابعها لما يفيده من التحقير ، واستفادة ذلك إن سلمت من بناء المرة ونفس الكلمة لا يمكر عليه كما زعم صاحب الايضاح .

واعترض بعضهم المبالغة فى المس بأنه أقوى من الاصابة لما فيه من الدلالة على تأثر حاسة الممسوس وما ذكر فى الكشف يعلم اندفاعه لمن مسته نفحة عناية ، ولعل فى الآية مبالغة خامسة تظهر بالتأمل ، ثم الظاهر أن هذا المس يوم القيامة كما رمزنا إليه ، وقيل فى الدنيا بناء على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من تفسير النفحة بالجوع الذى نزل بمكة ، وقوله تعالى ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ﴾ بيان لما سيقع عند اتيان ما أنذروه .

وجعل الطيبى الجملة حالا من الضمير فى (ليقولن) بتقدير ونحن نضع ، وهى فى الخلو عن العائد نحو جئتك والشمس طالعة ، ويجوز أن يقال : أقيم العموم فى (نفس) الآتى بعد مقام العائد وهو كما ترى أى ونحضر الموازين العادلة التى توزن بها صحائف الأعمال كما يقضى بذلك حديث السجلات والبطاقة التى ذكره مسلم وغيره أو نفس الأعمال كما قيل ، وتظهر بصور جوهرية مشرقة إن كانت حسنات ومظلمة إن كانت سيئات ، وجمع الموازين ظاهر فى تعدد الميزان حقيقة وقد قيل به فقيل لكل أمة ميزان ، وقيل لكل مكلف ميزان ، وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته ، والأصح الأشهر أنه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الأعمال كفتاه كأطباق السموات والأرض لصحة الأخبار بذلك ، والتعدد اعتبارى وقد يعبر عن الواحد بما يدل على الجمع للتعظيم كقوله تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا) وقوله . فارحمونى يا إله محمد ، وإحضار ذلك تجاه العرش بين الجنة والنار ويأخذ جبريل عليه السلام بعموده ناظراً إلى لسانه وميكائيل عليه السلام أمين عليه كما فى نوادر الأصول ، وهل هو مخلوق اليوم أو سيخلق غداً ؟ .

قال اللقانى : لم أقف على نص فى ذلك كما لم أقف على نص فى أنه من أى الجواهر هو اهـ ، وما روى من أن داود عليه السلام سأل ربه سبحانه أن يريه الميزان فلما رآه غشى عليه ثم أفاق فقال : يا إلهى من الذى يقدر أن يملأ كفته حسنات ؟ فقال تعالى : ياداود إنى إذا رضيت عن عبدى ملأتها بتمرة نص فى أنه مخلوق اليوم لكن لا أدرى حال الحديث فلينقر .

وأنكر المعتزلة الميزان بالمعنى الحقيقى وقالوا : يجب أن يحمل ما ورد فى القرآن من ذلك على رعاية العدل والانصاف ، ووضع الموازين عندهم تمثيل لارصاد الحساب السوى والجزاء على حسب الأعمال ، وروى هذا عن الضحاك . وقتادة . ومجاهد . والأعمش ولا داعى إلى العدول عن الظاهر ، وافراد القسط مع كونه

صفة الجمع لأنه مصدر ووصف به مبالغة ، ويجوز أن يكون على حذف مضاف أى ذوات القسط ، وجوز أبو حيان أن يكون مفعولا لأجله نحو قوله :

* لاأقعد الجبن عن الهيجاء * وحينئذ يستغنى عن توجيه افراده . وقرىء (القصط) بالصاد ، واللام فى قوله تعالى ﴿ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ بمعنى فى كما نص عليه ابن مالك وأنشد لمجيئها كذلك قول مسكين الدارمى :

أولئك قومى قد مضوا لسبيلهم كما قد مضى من قبـــل عاد وتبع

وهو مذهب الكوفيين ووافقهم ابن قتيبة أى نضع الموازين فى يوم القيامة التى كانوا يستعجلونها ، وقال غير واحد : هى للتعليل أى لأجل حساب يوم القيامة أو لأجل أهله وجعلها بعضهم للاختصاص كما هو أحد احتمالين فى قولك جئت لخمس ليال خلون من الشهر . والمشهور فيه وهو الاحتمال الثانى أن اللام بمعنى فى ﴿ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ ﴾ من النفوس ﴿ شَيْئًا ﴾ من الظلم فلا ينقص ثوابها الموعود ولا يزاد عذابها المعهود . فالشىء منصوب على المصدرية والظلم هو بمعناه المشهور *

وجوز أن يكون (شيئاً) مفعولا به على الحذف والايصال والظلم بحاله أى فلا تظلم فى شىء بأن تمنع ثوابا أو تزاد عذابا ، وبعضهم فسر الظلم بالنقص وجوز فى (شيئا) المصدرية والمفعولية من غير اعتبار الحذف والايصال أى فلا تنقص شيئا من النقص أو شيئا من الثواب ، ويفهم عدم الزيادة فى العقاب من إشارة النص واللزوم المتعارف ، والاخير ما لايحتاج فيه إلى الاشارة واللزوم . والفاء لترتيب انتفاء الظلم على وضع الموازين *

وربما يفهم من ذلك أن كل أحد توزن أعماله *وقال القرطبي : الميزان حق ولا يكون فى حق كل أحد بدليل الحديث الصحيح فيقال : يامحمد أدخل الجنة من أمتك من لاحساب عليه من الباب الأيمن الحديث وأحرى الأنبياء عليهم السلام ، وقوله تعالى (يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى والأقدام) وقوله تعالى (فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا) وقوله سبحانه (وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) وإنما يبقى الوزن لمن شاء الله سبحانه من الفريقين *

وذكر القاضى منذر بن سعيد البلوطى أن أهل الصبر لاتوزن أعمالهم وإنما يصب لهم الأجر صبا ، وظواهر أكثر الآيات والأحاديث تقتضى وزن أعمال الكفار ، وأول لها مااقتضى ظاهره خلاف ذلك وهو قليل بالنسبة اليها ، وعندى لاقاطع فى عموم الوزن وأميل إلى عدم العموم ، ثم انه كما اختلف فى عمومه بالنسبة إلى أفراد الانس اختلف فى عمومه بالنسبة إلى نوعى الانس والجن ، والحق أن مؤمنى الجن كمؤمنى الانس وكافرهم ككافرهم كما بحثه القرطبي واستنبطه من عدة آيات ، وبسط اللقانى القول فى ذلك فى شرحه الكبير للجوهرة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بيان الخلاف فى كيفية الوزن ﴿ وَإِنْ كَانَ ﴾ أى العمل المدلول عليه بوضع الموازين ، وقيل الضمير راجع لشيئا بناء على أن المعنى فلا تظلم جزاء عمل من الأعمال ﴿ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ﴾ أى مقدار حبة كائنة من خردل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة ، وجوز أن يكون صفة لمثقال والأول أقرب ، والمراد وإن كان فى غاية القلة والحقارة فان حبة الخردل مثل فى الصغر *

وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما . وأبو جعفر . وشيبة . ونافع (مثقال) بالرفع على أن كان

تامة ﴿ أَتَيْنَا بِهَا ﴾ أي جئنا بها وبه قرأ أبي ، والمراد أحضرناها ، فالباء للتعدية والضمير للمثقال وأنث لاكتساب التأنيث من المضاف اليه والجملة جواب إن الشرطية ، وجوز أن تكون إن وصلية والجملة مستأنفة وهو خلاف الظاهر . وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . وابن أبي اسحق . والعلاء بن سيابة . وجعفر بن محمد . وابن شريح الاصبهاني (آتينا) بمدة على أنه مفاعلة من الاتيان بمعنى المجازاة والمكافأة لأنهم أتوه تعالى بالاعمال وأتاهم بالجزاء ، وقيل هو من الايتاء وأصله أأتينا فأبدلت الهمزة الثانية ألفا ، والمراد جازينا أيضا مجازاً ولذا عدى بالباء ولو كان المراد أعطينا كما قال بعضهم لتعدى بنفسه كما قال ابن جني وغيره . وقرأ حميد (أثبنا) من الثواب ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ٤٧ ﴾ قيل أي عادين ومحصين أعمالهم على أنه من الحساب مراداً به معناه اللغوي وهو العد وروى ذلك عن السدى ، وجوز أن يكون كناية عن المجازاة . وذكر اللقاني أن الحساب في عرف الشرع توقيف الله تعالى عباده إلا من استثنى منهم قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيرا كانت أو شراً تفصيلا لا بالوزن ، وأنه كما ذكر الواحدي وغيره وجزم به صاحب كنز الاسرار قبل الوزن ، ولا يخفى أن في الآية اشارة ما إلى أن الحساب المذكور فيها بعد وضع الموازين فتأمل ، ونصب الوصف إما على أنه تمييز أو على أنه حال واستظهر الأول في البحر ه

هذا ﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾ (اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون) الخ فيه اشارة إلى سوء حال المحجوبين بحب الدنيا عن الاستمداد الاخرى فغفلوا عن اصلاح أمرهم وأعرضوا عن طاعة ربهم وغدت قلوبهم عن الذكر لاهية وعن التفكر في جلاله وجماله سبحانه ساهية ، وفي قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم) اشارة إلى سوء حال بعض المنكرين على أولياء الله تعالى فان نفوسهم الخبيثة الشيطانية تأبى اتباعهم لما يرون من المشاركة في العوارض البشرية (وكم قصمنا قبلهم من قرية كانت ظالمة) فيه اشارة إلى أن في الظلم خراب العمران فمتى ظلم الانسان خرب قلبه وجر ذلك إلى خراب بدنه وهلاكه بالعذاب ، وفي قوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق) اشارة إلى أن مداومة الذكر سبب لانجلاء الظلمة عن القلب وتطهره من دنس الاغيار بحيث لا يبقى فيه سواه سبحانه ديار (ومن عنده) قيل هم الكاملون الذين في الحضرة فانهم لا يتحركون ولا يسكنون إلا مع الحضور ولا تشق عليهم عبادة ولا تلهيهم عنه تعالى تجارة بواطنهم مع الحق وظواهرهم مع الخلق أنفاسهم تسبيح وتقديس وهو سبحانه لهم خير أنيس ، وفي قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) اشارة إلى أن الكامل لا يختار شيئاً بل شأنه التفويض والجريان تحت مجاري الاقدار مع طيب النفس ، ومن هنا قيل إن القطب الرباني الشيخ عبد القادر الكيلاني قدس سره وغمرنا بره لم يتوف حتى ترقى عن مقام الادلال إلى التفويض المحض ، وقد نص على ذلك الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتابه الجواهر واليواقيت (وجعلنا من الماء كل شيء حي) قد تقدم ما فيه من الاشارة (كل نفس ذائقة الموت) قال الجنيد قدس سره: من كانت حياته بروحه يكون مماته بذهابها ومن كانت حياته بربه تعالى فانه ينقل من حياة الطبع إلى حياة الاصل وهي الحياة على الحقيقة (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) قيل أي بالقهر واللطف والفراق والوصال والادبار والاقبال والجهل والعلم إلى غير ذلك ، ولا يخفى أنه كثيراً ما يمتحن السالك بالقبض والبسط فينبغي له التثبت

في كل عما يحطه عن درجته ، ولعل فتنة البسط أشد من فتنة القبض فليتحفظ هناك أشد تحفظ (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال بعض الصوفية : الموازين متعددة فللعاشقين ميزان وللوالهين ميزان وللعاملين ميزان وهكذا ، ومن ذلك ميزان للعارفين توزن به أنفاسهم ولا يزن نفسا منها السموات والارض .

وذكروا أن في الدنيا موازين ايضا وأعظم موازينها الشريعة وكفتاه الكتاب والسنة ، ولعمري لقد عطل هذا الميزان متصوفة هذا الزمان أعاذنا الله تعالى والمسلمين مما هم عليه من الضلال أنه عز وجل المتفضل بانواع الافضال .

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى وَهَٰرُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ٤٨ ﴾ نوع تفصيل لما أجمل في قوله تعالى (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم) إلى قوله سبحانه (وأهلكنا المسرفين) وإشارة إلى كيفية انجائهم واهلاك أعدائهم ، وتصديره بالتوكيد القسمي لاظهار كمال الاعتناء بمضمونه ، والمراد بالفرقان التوراة وكذا بالضياء والذكر ، والعطف كما في قوله :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

ونقل الطيبي أنه أدخل الواو على (ضياء) وإن كان صفة في المعنى دون اللفظ كما يدخل على الصفة التي هي صفة لفظا كقوله تعالى (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض) وقال سيبويه : إذا قلت مررت بزيد وصاحبك جاز وإذا قلت ومررت بزيد فصاحبك بالفاء لم يجز كما جاز بالواو لان الفاء تقتضي التعقيب وتاخير الاسم عن المعطوف عليه بخلاف الواو ، وأما قول القائل :

يالهف زيابة للحارث الصا بح فالغانم فالآيب

فانما ذكر بالفاء وجاز لانه ليس بصفة على ذلك الحد لان أل بمعنى الذي أي فالذي صبح فالذي غنم فالذي آب ، وأبو الحسن يجيز المسئلة بالفاء كما يجيزها بالواو انتهى ، والمعنى وبالله لقد آتيناهما كتابا جامعا بين كونه فارقا بين الحق والباطل وضياء يستضاء به في ظلمات الجهل والغواية وذكرا يتعظ به الناس ويتذكرون ، وتخصيص المتقين بالذكر لأنهم المنتفعون به أو ذكر مايحتاجون به من الشرائع والاحكام أو شرف لهم .

وقيل : الفرقان النصر كما في قوله تعالى : (يوم الفرقان) وأطلق عليه لفرقه بين الولي والعدو وجاء ذلك في رواية عن ابن عباس ، والضياء حينئذ إما التوراة أو الشريعة أو اليد البيضاء ، والذكر بأحد المعاني المذكورة .

وعن الضحاك أن الفرقان فلق البحر والفرق والفلق اخوان ، وإلى الأول ذهب مجاهد . وقتادة وهو اللائق بمساق النظم الكريم فانه لتحقيق أمر القرآن المشارك لسائر الكتب الالهية لاسيما التوراة فيما ذكر من الصفات ولأن فلق البحر هو الذي اقترح الكفرة مثله بقولهم : (فليأتنا باية كما أرسل الأولون) .

وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والضحاك (ضياء) بغير واو على أنه حال من (الفرقان) وهذه القراءة تؤيد أيضا التفسير الأول ، وقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم ﴾ مجرور المحل على أنه صفة مادحة للمتقين أو بدل أو بيان أو منصوب أو مرفوع على المدح ، والمراد على كل تقدير يخشون عذاب ربهم . وقوله سبحانه ﴿ بِالْغَيْبِ ﴾ حال من المفعول أي يخشون ذلك وهو غائب عنهم غير مرئي لهم ففيه تعريض بالكفرة حيث لا يتأثرون بالانذار ما لم يشاهدوا ما أنذروه .

وقال الزجاج : حال من الفاعل أي يخشونه غائبين عن أعين الناس ورجحه ابن عطية . وقيل : يخشونه بقلوبهم ﴿ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ ٤٩ ﴾ أي خائفون بطريق الاعتناء ، والجملة تحتمل العطف على الصلة وتحتمل الاستئناف، وتقديم الجار لرعاية الفواصل ، وتخصيص اشفاقهم من الساعة بالذكر بعد وصفهم بالخشية على الاطلاق للإيذان بكونها معظم المخلوقات وللتنصيص على اتصافهم بضد ما اتصف به المستعجلون، وإيثار الجملة الاسمية للدلالة على أن حالتهم فيما يتعلق بالآخرة الاشفاق الدائم ﴿ وَهَٰذَا ﴾ أي القرآن الكريم أشير اليه بهذا للإيذان بسهولة تناوله ووضوح أمره ، وقيل : لقرب زمانه ﴿ ذِكْرٌ ﴾ يتذكر به من تذكر وصف بالوصف الأخير للتوراة لمناسبة المقام وموافقته لما مر في صدر السورة الكريمة مع انطواء جميع ما تقدم في وصفه بقوله سبحانه : ﴿ مُبَارَكٌ ﴾ أي كثير الخير غزير النفع، ولقد عاد علينا وقه تعالى الحمد من بركته ما عاد ه

وقوله تعالى : ﴿ أَنزَلْنَاهُ ﴾ إما صفة ثانية لذكر أو خبر آخر لهذا ، وفيه على التقديرين من تعظيم أمر القرآن الكريم ما فيه ﴿ أَفَأَنتُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ٥٠ ﴾ إنكار لانكارهم بعد ظهور كونه كالتوراة كأنه قيل أبعد أن علمتم أن شأنه كشأن التوراة أنتم منكرون لكونه منزلا من عندنا فان ذلك بعد ملاحظة حال التوراة مما لا مساغ له أصلا، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل أو للحصر لانهم معترفون بغيره مما في أيدي أهل الكتاب ه

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ ﴾ أي الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبار وهو الرشد الكامل أعنى الاهتداء إلى وجوه الصلاح في الدين والدنيا والارشاد بالنواميس الالهية ، وقيل الصحف ، وقيل : الحكمة ، وقيل : التوفيق للخير صغيرا ، واختار بعضهم التعميم ه

وقرأ عيسى الثقفي (رشده) بفتح الراء والشين وهما لغة كالحزن والحزن ﴿ مِن قَبْلُ ﴾ أي من قبل موسى وهرون ، وقيل من قبل البلوغ حين خرج من السرب ، وقيل من قبل أن يولد حين كان في صلب آدم عليه السلام ، وقيل من قبل محمد ﷺ والأول مروي عن ابن عباس ، وابن عمر رضي الله تعالى عنهم قال في الكشف : وهو الوجه الأوفق لفظا ومعنى ، أما الأول فللقرب ، وأما الثاني فلأن ذكر الأنبياء عليهم السلام للتأسي ، وكان القياس أن يذكر نوح ثم ابراهيم ثم موسى عليهم السلام لكن روعي في ذلك ترشيح التسلي والتأسي فقدم ذكر موسى عليه السلام لأن حاله وما قاساه من قومه و كثرة آياته وتكاثف أمته أشبه بحال نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ثنى بذكر ابراهيم عليه السلام ، وقيل (من قبل) لهذا ألا ترى إلى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل) أي من قبل هؤلاء المذكورين ، وقيل من قبل ابراهيم ولوط اه ﴿ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ٥١ ﴾ أي بأحواله وما فيه من الكمالات ، وهذا كقولك في خير من الناس: أنا عالم بفلان فانه من الاحتواء على محاسن الأوصاف بمنزل ه

وجوز أن يكون هذا كناية عن حفظه تعالى إياه وعدم اضاعته ، وقد قال عليه السلام يوم القائه في النار وقول جبريل عليه السلام له سل ربك : علمه بحالي يغني عن سؤالي وهو خلاف الظاهر ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ ﴾ ظرف لآتينا على أنه وقت متسع وقع فيه الايتاء وما يترتب عليه من أقواله وأفعاله ، وجوز أن يكون ظرفا لرشد

أو لداليين ، وأن يكون بدلا من موضع (من قبل) وأن ينتصب باضمار أعني أو اذكر ، وبدأ بذكر الأب لأنه كان الأهم عنده عليه السلام في النصيحة والانقاذ من الضلال ٭

والظاهر أنه عليه السلام قال له ولقومه مجتمعين : ﴿ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ٥٢ ﴾ أراد عليه السلام ما هذه الأصنام إلا إنه عبر عنها بالتماثيل تحقيراً لشأنها فان التمثال الصورة المصنوعة مشبهة بمخلوق من مخلوقات الله تعالى من مثلت الشيء بالشيء إذا شبهته به . وكانت على ماقيل صور الرجال يعتقدون فيهم وقد انقرضوا ، وقيل كانت صور الكواكب صنعوها حسبما تخيلوا ، وفي الاشارة اليها بما يشار به القريب إشارة إلى التحقير أيضا ، والسؤال عنها بما التي يطلب بها بيان الحقيقة أو شرح الاسم من باب تجاهل العارف كأنه لايعرف أنها ماذا وإلا فهو عليه السلام محيط بأن حقيقتها حجر أو نحوه ، والعكوف الاقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم له ، وقيل اللزوم والاستمرار على الشيء لغرض من الأغراض وهو على التفسيرين دون العبادة ففي اختياره عليها ايماء إلى تفظيع شأن العبادة غاية التفظيع ، واللام في (لها) للبيان فهي متعلقة بمحذوف كما في قوله تعالى (للرؤيا تعبرون) أو للتعليل فهي متعلقة بعاكفون وليست للتعدية لأن عكف إنما يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (يعكفون على أصنام لهم) وقد نزل الوصف هنا منزلة اللازم أي التي أنتم لها فاعلون العكوف ٭

واستظهر أبو حيان كونها للتعليل وصلة (عاكفون) محذوفة أي عاكفون على عبادتها ، ويجوز أن تكون اللام بمعنى على كما قيل ذلك في قوله تعالى (وإن أسأتم فلها) وتتعلق حينئذ بعاكفون على أنها للتعدية ٭ وجوز أن يؤول العكوف بالعبادة فاللام حينئذ كما قيل دعامة لا معدية لتعديه بنفسه ورجح هذا الوجه بما بعد ، وقيل لا يبعد أن تكون اللام للاختصاص والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبراً و(عاكفون) خبر بعد خبر ، وأنت تعلم أن نفي بعده مكابرة . ومن الناس من لم يرتض تأويل العكوف بالعبادة لما أخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن أبي الدنيا في ذم الملاهي . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الشعب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه مر على قوم يلعبون بالشطرنج فقال : ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لأن يمس أحدكم جمراً حتى يطفى خير له من أن يمسها ، وفيه نظر لا يخفى ، نعم لا يبعد أن يكون الاولى ابقاء العكوف على ظاهره ، ومع ذلك المقصود بالذات الاستفسار عن سبب العبادة والتوبيخ عليها بالطف أسلوب ولما لم يجدوا ما يعول عليه في أمرها التجؤا إلى التشبث بحشيش التقليد المحض حيث ﴿ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ٥٣ ﴾ وأبطل عليه السلام ذلك على طريقة التوكيد القسمي حيث ﴿ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ ﴾ الذين وجدتموهم كذلك ﴿ فِي ضَلَالٍ ﴾ عجيب لايقادر قدره ﴿ مُّبِينٍ ٥٤ ﴾ ظاهر بين بحيث لا يخفى على أحد من العقلاء كونه ضلالا لاستنادكم وإياهم إلى غير دليل بل إلى هوى متبع وشيطان مطاع ، و (أنتم) تاكيد للضمير المتصل في (كنتم) ولا بد منه عند البصريين لجواز العطف على مثل هذا الضمير ، ومعنى كنتم في ضلال مطلق استقرارهم وتمكنهم فيه لا استقرارهم الماضي الحاصل قبل زمان الخطاب المتناول لهم ولآبائهم ، وفي اختيار (في ضلال) على ضالين مالا يخفى من المبالغة في ضلالهم ، وفي الآية دليل على أن الباطل لا يصير حقا بكثرة المتمسكين به ﴿ قَالُوا ﴾ لما سمعوا مقالته عليه السلام استبعادا

لكون ما هم عليه ضلالا وتعجبا من تضليله عليـــه السلام أياهم على أتم وجه ﴿ أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ ﴾ أى بالجد ﴿ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ٥٥ ﴾ أي الهازلين فالاستفهام ليس على ظاهره بل هو استفهام مستبعد متعجب، وقولهم (أم أنت) الخ عديله كلام منصف مومىء فيه بالعاف وجه أن الثابت هو القسم الثاني لما فيه من أنواع المبالغة ، وأشار في الكشاف كما في الكشف إلى أن الاصل هذا الذي جئتنا به أهو جد وحق أم لعب وهزل إلا أنه عدل عنه إلى ماعليه النظم الكريم لما أشير اليه •

وقال صاحب المفتاح : أى أجددت وأحدثت عندنا تعاطى الحق أم أحوال الصبا بعد على الاستمرار وهو أقرب إلى الظاهر وفيه الاشارة إلى فائدة العدول عن المعادل ظاهراو بيان المراد بالمجيء ، وظاهر كلام الشيخين أن أم متصلة . واختار العلامة الطيبي أنها منقطعة فقال : انهم لما سمعوا منه عليه السلام مايدل على تحقير آلهتهم وتضليلهم وآبائهم على أبلغ وجه وشاهدوا منه الغلظة والجد طلبوا منه عليه السلام البرهان فكأنهم قالوا هب انا قد قلدنا آباءنا فيما نحن فيه فهل معك دليل على ماادعيت أجئتنا بالحق ثم أضربوا عن ذلك وجاؤا بأم المتضمنة لمعنى بل الاضرابية والهمزة التقديرية فاضربوا بل عما اثبتوا له وقرروا بالهمزة خلافه على سبيل التوكيد والبت ، وذلك أنهم قطعوا أنه لاعب وليس بمحق البتة لأن إدخالهم إياه في زمرة اللاعبين أى أنت غريق في اللعب داخل في زمرة الذين قصارى أمرهم في إثبات الدعاوى اللعب واللهو على سبيل الكناية الايمائية دل على إثبات ذلك بالدليل والبرهان ، وهذه الكناية توقفك على أن أم لا يجوز أن تكون متصلة قطعا وكذا بل فيما بعد انتهى ، والحق أن جواز الانقطاع مما لاريب فيه ، وأما وجوبه ففيه مافيه •

﴿ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ ﴾ أى أنشأهن بما فيهن من المخلوقات التي من جملتها أنتم وآباؤكم وما تعبدون من غير مثال يحتذيه ولا قانون ينتحيه . وهذا انتقال عن تضليلهم في عبادة الاصنام ونفي عدم استحقاقها لذلك إلى بيان الحق وتعيين المستحق للعبادة ، وضمير (فطرهن) أما للسموات والارض واستظهره أبو حيان ، ووصفه تعالى بإيجادهن اثر وصفه سبحانه بربوبيته لهن تحقيقا للحق وتنبيها على أن ما لا يكون كذلك بمعزل عن الربوبية التي هي منشأ استحقاق العبادة . وإما للتماثيل ورجح بأنه أدخل في تحقيق الحق وارشاد المخاطبين اليه ، وليس هذا الضمير من الضمائر التي تخص من يعقل من المؤنثات كما ظنه ابن عطية فتكلف لتوجيه عوده لما لا يعقل ، وقوله تعالى ﴿ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ٥٦ ﴾ تذييل متضمن لرد نسبتهم إياه عليه السلام إلى اللعب والهزل . والاشارة إلى المذكور ، والجار الأول متعلق بمحذوف أى وأنا شاهد على ذلكم من الشاهدين أو على جهة البيان أى أعني على ذلكم أو متعلق بالوصف بعده وإن كان في صلة أل لاتساعهم في الظروف أقوال مشهورة ، والمعنى وأنا على ذلكم الذى ذكرته من العالمين به على سبيل الحقيقة المبرهنين عليه ولست من اللاعبين ، فان الشاهد على الشيء من تحققه وحققه وشهادته على ذلك ادلاؤه بالحجة عليها وأثباته بها •

وقال شيخ الاسلام : إن قوله (بل ربكم) الخ اضراب عما بنوا عليه مقالهم من اعتقاد كون تلك التماثيل أربابا لهم كأنه قيل ليس الأمر كذلك بل ربكم الخ ، وقال القاضي : هو إضراب عن كونه عليه السلام لاعبا

بإقامة البرهان على ما أدعاه ، وجعله الطيبي إضرابا عن ذلك أيضا قال : وهذا الجواب وارد على الأسلوب الحكيم ، وكان من الظاهر أن يجيبهم عليه السلام بقوله بل أنا من المحقين ولست من اللاعبين فجاء بقوله (بل ربكم) الآية لينبه به على أن ابطالى لما أنتم عاكفون عليه وتضليلى إياكم مما لا حاجة فيه لوضوحه إلى الدليل ولكن انظروا إلى هذه العظيمة وهى أنكم تتركون عبادة خالقكم ومالك أمركم ورازقكم ومالك العالمين والذى فطرها أنتم لها عاكفون وتشتغلون بعبادتها دونه فأى باطل أظهر من ذلك وأى ضلال أبين منه .

وقوله (وأنا على ذلكم من الشاهدين) تذييل للجواب بما هو مقابل لقولهم (أم أنت من اللاعبين) من حيث الأسلوب وهو الكناية ومن حيث التركيب وهو بناء الخبر على الضمير كأنه قال : لست من اللاعبين فى الدعاوى بل من العالمين فيها بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة كالشاهد الذى تقطع به الدعاوى اه ، ولا يخفى أنه يمكن اجراء هذا على احتمال كون أم متصلة فافهم وتأمل أيظهر لك أى التوجيهات لهذا الاضراب أولى ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ أى لأجتهدن فى كسرها ، وأصل الكيد الاحتيال فى إيجاد ما يضر مع إظهر خلافه وهو يستلزم الاجتهاد فتجوز به عنه ، وفيه إيذان بصعوبة الانتهاز وتوقفه على استعمال الحيل ليحتاطوا فى الحفظ فيكون الظفر بالمطلوب أتم فى التبكيت ، وكان هذا منه عليه السلام عزما على الارشاد إلى ضلالهم بنوع آخر ، ولا يأباه ماروى عن قتادة أنه قال : نرى أنه عليه السلام قال ذلك من حيث لا يسمعون وقيل سمعه رجل واحد منهم ، وقيل قوم من ضعفتهم ممن كان يسير فى آخر الناس يوم خرجوا إلى العيد وكانت الأصنام سبعين ؛ وقيل اثنين وسبعين .

وقرأ معاذ بن جبل ، وأحمد بن حنبل (بالله) بالباء ثانية الحروف وهى أصل حروف القسم إذ تدخل على الظاهر والمضمر ويصرح بفعل القسم معها ويحذف والتاء بدل من الواو كما فى تجاه والواو قائمة مقام الباء للمناسبة بينهما من حيث كونهما شفويتين ومن حيث أن الواو تفيد معنى قريبا من معنى الالصاق على ماذكره كثير من النحاة .

وتعقبه فى البحر بأنه لا يقوم على ذلك دليل ، وقد رده السهيلى ، والذى يقتضيه النظر إنه ليس شىء من هذه الأحرف أصلا لآخر ، وفرق بعضهم بين الباء والتاء بأن فى التاء المثناة زيادة معنى وهو التعجب ، وكان التعجب هنا من إقدامه عليه السلام على أمر فيه مخاطرة ، ونصوص النحاة أن التاء يجوز أن يكون معها تعجب ويجوز أن لا يكون واللام هى التى يلزمها التعجب فى القسم ، وفرق آخرون بينهما استعمالا بأن التاء لا تستعمل إلا مع اسم الله الجليل أو مع رب مضافا إلى الكعبة على قلة ﴿بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ٥٧﴾ من عبادتها إلى عيدكم ، وقرأ عيسى بن عمر (تولوا) من التولى بحذف إحدى التاءين وهى الثانية عند البصريين والأولى عند هشام ، ويعضد هذه القراءة قوله تعالى (فتولوا عنه مدبرين) والفاء فى قوله تعالى ﴿فَجَعَلَهُمْ﴾ فصيحة أى فولوا فأتى ابراهيم عليه السلام الاصنام فجعلهم ﴿جُذَاذًا﴾ أى قطعا فعال بمعنى مفعول من الجذ الذى هو القطع ، قال الشاعر :

بنو المهلب جذ الله دابرهم أمسوا رمادا فلا أصل ولا طرف

فهو كالحطام من الحطم الذى هو الكسر ، وقرأ الكسائى ، وابن محيصن ، وابن مقسم ، وأبو حيوة ، وحميد

والأعمش في رواية (جذاذا) بكسر الجيم، وابن عباس. وابن نهيك. وأبو السمال (جذاذا) بالفتح، والضم قراءة الجمهور، وهي كما روى ابن جني عن أبي حاتم لغات أجودها الضم، ونص قطرب أنه في لغاته الثلاث مصدر لا يثنى ولا يجمع، وقال اليزيدي: جذاذا بالضم جمع جذاذة كزجاج وزجاجة، وقيل بالكسر جمع جذيذ ككريم وكرام، وقيل: هو بالفتح مصدر كالحصاد بمعنى المحصود.

وقرأ يحيى بن وثاب (جذذا) بضمتين جمع جذيذ كسرير وسرر، وقرىء (جذذا) بضم ففتح جمع جذة كقبة وقبب أو مخفف فعل بضمتين. روي أن آزر خرج به في عيد لهم فبدؤا ببيت الأصنام فدخلوه فسجدوا لها ووضعوا بينها طعاما خرجوا به معهم وقالوا إلى أن نرجع بركت الآلهة على طعامنا فذهبوا فلما كان إبراهيم عليه السلام في الطريق ثنى عزمه عن المسير معهم فقعد وقال إني سقيم فدخل على الأصنام وهي مصطفة وثم صنم عظيم مستقبل الباب وكان من ذهب وفي عينيه جوهرتان تضيئان بالليل فكسر الكل بفأس كان في يده ولم يبق إلا الكبير وعلق الفأس في عنقه، وقيل: في يده وذلك قوله تعالى: ﴿ إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ ﴾ أي الأصنام كما هو الظاهر مما سيأتي إن شاء الله تعالى. وضمير العقلاء هنا وفيما مر على زعم الكفرة، والكبير إما في المنزلة على زعمهم أيضا أو في الجثة، وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون الضمير للعبدة، قيل: ويؤيده أنه لو كان للأصنام لقيل إلا كبيرهم ﴿ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ٥٨ ﴾ استئناف لبيان وجه الكسر واستبقاء الكبير، وضمير (إليه) عند الجمهور عائد على إبراهيم عليه السلام أي لعلهم يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام لا إلى غيره فيحاجهم ويبكتهم بما سيأتي من الجواب إن شاء الله تعالى، وقيل: الضمير لله تعالى أي لعلهم يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده حين يسألونه عليه السلام فيجيبهم. ويظهر عجز آلهتهم ويعلم من هذا أن قوله سبحانه: (إلا كبيرا لهم) ليس أجنبيا في البين على هذا القول كما توهم نعم لا يخفى بعده.

وعن الكلبي أن الضمير للكبير أي لعلهم يرجعون إلى الكبير كما يرجع إلى العالم في حل المشكلات فيقولون له ما لهؤلاء مكسورة ومالك صحيحا والفأس في عنقك أو في يدك؟ وحينئذ يتبين لهم أنه عاجز لا ينفع ولا يضر ويظهر أنهم في عبادته على جهل عظيم، وكأن هذا بناء على ظنه عليه السلام بهم لما جرب وذاق من مكابرتهم لعقولهم واعتقادهم في آلهتهم وتعظيمهم لها. ويحتمل أنه عليه السلام يعلم أنهم لا يرجعون اليه لكن ذلك من باب الاستهزاء والاستجهال واعتبار حال الكبير عندهم فإن قياس حال من يسجد له ويؤهل للعبادة أن يرجع اليه في حل المشكل، وعلى الاحتمالين لا اشكال في دخول لعل في الكلام، ولعل هذا الوجه أسرع الاوجه تبادرا لكن جمهور المفسرين على الأول، والجار والمجرور متعلق بيرجعون، والتقديم للحصر على الأوجه الثلاثة على ما قيل، وقيل: هو متعين لذلك في الوجه الأول وغير متعين له في الاخيرين بل يجوز أن يكون لأداء حق الفاصلة فتأمل.

وقد يستأنس بفعل ابراهيم عليه السلام من كسر الأصنام لمن قال من أصحابنا إنه لا ضمان على من كسر ما يعمل من الفخار مثلا من الصور ليلعب به الصبيان ونحوهم وهو القول المشهور عند الجمهور.

﴿ قَالُوا ﴾ أي حين رجعوا من عيدهم ورأوا ما رأوا ﴿ مَن فَعَلَ هَٰذَا ﴾ الأمر العظيم ﴿ بِآلِهَتِنَا ﴾ قالوه على طريقة الانكار والتوبيخ والتشنيع، والتعبير عنها بالآلهة دون الاصنام أو هؤلاء للمبالغة في التشنيع،

وقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ٥٩ ﴾ استئناف مقرر لما قبله ، وجوز أبو البقاء أن تكون (من) موصولة مبتدأ وهذه الجملة فى محل الرفع خبره أى الذى فعل هذا الكسر والحطم بآلهتنا أنه معدود من جملة الظلمة اما لجرأته على إهانتها وهى الحقيقة بالاعظام أو لتعريض نفسه للهلكة أو لافراطه فى الكسر والحطم ، والظلم على الأوجه الثلاثة بمعنى وضع الشيء فى غير موضعه ﴿ قَالُوا ﴾ أى بعض منهم وهم الذين سمعوا قوله عليه السلام (وتالله لأكيدن أصنامكم) عند بعض ﴿ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ ﴾ بعيبهم فلعله الذى فعل ذلك بهم ، وسمع ـ كما قال بعض الاجلة ـ حقه أن يتعدى إلى واحد كسائر أفعال الحواس كما قرره السهيلى ويتعدى اليه بنفسه كثيراً وقد يتعدى اليه بالى أو اللام أو الباء ، وتعديه إلى مفعولين مما اختلف فيه فذهب الاخفش . والفارسى فى الايضاح . وابن مالك . وغيرهم إلى أنه ان وليه ما يسمع تعدى إلى واحد كسمعت الحديث وهذا متفق عليه وان وليه ما لا يسمع تعدى إلى اثنين ثانيهما مما يدل على صوت *

واشترط بعضهم كونه جملة كسمعت زيداً يقول كذا دون قائلا كذا لأنه دال على ذات لا تسمع ، وأما قوله تعالى (هل يسمعونكم إذ تدعون) فعلى تقدير مضاف أى هل يسمعون دعاءكم ، وقيل ماأضيف إليه الظرف مغن عنه ، وفيه نظر ، وقال بعضهم : انه ناصب لواحد بتقدير مضاف مسموع قبل اسم الذات ، والجملة أن كانت حال بعد المعرفة صفة بعد النكرة ولا تكون مفعولا ثانيا لأنها لاتكون كذلك إلا فى الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر وليس هذا منها *

وتعقب بانه من الملحقات برأى العلمية لان السمع طريق العلم كما فى التسهيل وشروحه فيجوز هنا كون (فتى) مفعولا أولا وجملة (يذكرهم) مفعولا ثانيا ، وكونه مفعولا والجملة صفة له لانه نكرة ، وقيل إنها بدل منه ، ورجحه بعضهم باستغنائه عن التجوز والاضمار إذ هى مسموعة والبدل هو المقصود بالنسبة وابدال الجملة من المفرد جائز . وفى الهمع أن بدل الجملة من المفرد بدل اشتمال ، وفى التصريح قد تبدل الجملة من المفرد بدل كل من كل فلا تغفل ، وقال بعضهم إن كون الجملة صفة أبلغ فى نسبة الذكر اليه عليه السلام لما فى ذلك من ايقاع الفعل على المسموع منه وجعله بمنزلة المسموع مبالغة فى عدم الواسطة فيفيد أنهم سمعوه بدون واسطة ، ووجه بعضهم الأبلغية بغير ماذكر ما سمعت فيه ، ولعل الوجه المذكور مما يأتى على احتمال البدلية فلا تفوت المبالغة عليه ، وقد يقال : إن هذا التركيب كيفما أعرب أبلغ من قولك سمعنا ذكر فتى ونحوه مما لا يحتاج فيه إلى مفعولين اتفاقا لأن (سمعنا) لما تعلق بفتى أفاد اجمالا أن المسموع نحو ذكره إذ لا معنى لأن يكون نفس الذات مسموعا ثم إذا ذكر (يذكرهم) علم ذلك مرة أخرى ولما فيه من تقوى الحكم بتكرر الاسناد على مابين فى علم المعانى ولهذا رجح أسلوب الآية على غيره فتدبر *

وقوله تعالى ﴿ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ٦٠ ﴾ صفة لفتى ، وجوز أن يكون استئنافا بيانيا والأول أظهر ، ورفع (ابراهيم) على أنه نائب الفاعل ـ ليقال ـ على اختيار الزمخشرى . وابن عطية ، والمراد لفظه أى يطلق عليه هذا اللفظ ، وقد اختلف فى جواز كون مفعول القول مفرداً لا يؤدى معناه جملة كقلت قصيدة وخطبة ولا هو مصدرا لقول أو صفته كقلت قولا أو حقا فذهب الزجاج . والزمخشرى . وابن خروف . وابن مالك الى

الجواز إذا أريد بالمفرد لفظه بل ذكر الدنوشري أنه إذا كان المراد بالمفرد الواقع بعد القول نفس لفظه تجب حكايته ورعاية اعرابه ، وآخرون الى المنع قال أبو حيان : وهو الصحيح اذ لا يحفظ من لسانهم قال فلان زيد ولا قال ضرب وانما وقع القول في كلامهم لحكاية الجمل وما في معناها ، وجعل المانعون (ابراهيم) مرفوعا على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو أو هذا ابراهيم والجملة محكية بالقول كما في قوله * اذا ذقت فاها قلت طعم مدامة *

وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أي ابراهيم فاعله ، وأن يكون منادى حذف منه حرف النداء أي يقال له حين يدعى يا ابراهيم ، وعندي أن الآية ظاهرة فيما اختاره الزمخشري . وابن عطية ، ويكفي الظهور مرجحا في أمثال هذه المطالب ، وذهب الأعلم الى أن (ابراهيم) ارتفع بالاهمال لأنه لم يتقدمه عامل يؤثر في لفظه اذ القول لا يؤثر الا في المفرد المتضمن لمعنى الجملة فبقي مهملا والمهمل اذا ضم الى غيره ارتفع نحو قولهم واحد واثنان اذا عدوا ولم يدخلوا عاملا لا في اللفظ ولا في التقدير وعطفوا بعض أسماء العدد على بعض ، ولا يخفى أن كلام هذا الأعلم لا يقوله الا الأجهل ولأن يكون الرجل أفلح أعلم خير له من أن ينطق بمثله ويتكلم .

﴿ قَالُوا ﴾ أولئك القائلون (من فعل) الخ إذا كان الأمر كذا ﴿ فَأْتُوا بِهِ ﴾ أي أحضروه ﴿ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ ﴾ مشاهدا معاينا لهم على أتم وجه كما تفيده على المستعارة لتمكن الرؤية ﴿ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ٦١ ﴾ أي يحضرون عقوبتنا له ، وقيل يشهدون بفعله أو بقوله ذلك فالضمير حينئذ ليس للناس بل لبعض منهم مبهم أو معهود والأول مروي عن ابن عباس . والضحاك ، والثاني عن الحسن . وقتادة ، والترجي أوفق به ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية قولهم كأنه قيل فاذا فعلوا به بعد ذلك هل أتوا به أولا ؟ فقيل قالوا :

﴿ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ٦٢ ﴾ اقتصارا على حكاية مخاطبتهم إياه عليه السلام للتنبيه على أن إتيانهم به ومسارعتهم إلى ذلك أمر محقق غني عن البيان ، والهمزة كما قال العلامة التفتازاني للتقرير بالفاعل إذ ليس مراد الكفرة حمله عليه السلام على الاقرار بأن كسر الأصنام قد كان (١) بل على الاقرار بانه منه كيف وقد أشاروا إلى الفعل في قولهم : (أأنت فعلت هذا) وأيضا ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا ﴾ ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل . واعترض ذلك الخطيب بأنه يجوز أن يكون الاستفهام على أصله إذ ليس في السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأنه عليه السلام هو الذي كسر الأصنام حتى يمتنع حمله على حقيقة الاستفهام . وأجيب عليه بانه يدل عليه ماقبل الآية وهو أنه عليه السلام قد حلف بقوله (تالله لأكيدن أصنامكم) الخ ثم لما رأوا كسر الأصنام قالوا (من فعل هذا) الخ فالظاهر أنهم قد علموا ذلك من حلفه وذمه الأصنام . ولقائل أن يقول: إن الحلف كما قاله كثير كان سرا أو سمعه رجل واحد ، وقوله سبحانه (قالوا سمعنا) الخ مع قوله تعالى : (قالوا من فعل هذا) الخ يدل على أن منهم من لا يعلم كونه عليه السلام هو الذي كسر الأصنام فلا يبعد أن يكون (أأنت فعلت) كلام ذلك البعض . وقد يقال: إنهم بعد المفاوضة في أمر الأصنام واخبار البعض البعض بما يقنعه بأنه عليه السلام هو الذي كسرها تيقنوا كلهم أنه الكاسر

(١) أي منه يدل عليه لفظ الاقرار فاندفع ما توهمه بعضهم في هذا المقام اه منه .

فأنت فعلت عن صدر للتقرير بالفاعل . وقد سلك عليه السلام في الجواب مسلكا تعريضيا يؤدى به الى مقصده الذى هو الزامهم الحجة على ألطف وجه وأحسنه يحملهم على التأمل فى شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقى من الكذب فقد أبرز الكبير قولا فى معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما أبرزه فى ذلك المعرض فعلا بجعل الفأس فى عنقه أو فى يده وقد قصد اسناده اليه بطريق التسبب حيث رأى تعظيمهم اياه أشد من تعظيمهم لسائر ما معه من الأصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاسند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار أنه الحامل عليه والأصل فعلته لزيادة غضبى من زيادة تعظيم هذا ، وانما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحجة ، وتسمية ذلك كذبا كما ورد فى الحديث الصحيح من باب المجاز لما أن المعاريض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام ، وقيل فى توجيه ذلك أيضا : إنه حكاية لما يلزم من مذهبهم جوازه يعنى أنهم لما ذهبوا إلى أنه أعظم الآلهة فعظم ألوهيته يقتضى أن لا يعبد غيره معه ويقتضى إفناء من شاركه فى ذلك فكأنه قيل فعله هذا الكبير على مقتضى مذهبكم والقضية ممكنة .

ويحكى أنه عليه السلام قال : فعله كبيرهم هذا غضب أن يعبد معه هذه وهو أكبر منها ، قيل : فيكون حينئذ تمثيلا أراد به عليه السلام تنبيههم على غضب الله تعالى عليهم لاشراكهم بعبادته الاصنام ، وقيل إنه عليه السلام لم يقصد بذلك إلا إثبات الفعل لنفسه على الوجه الابلغ مضمنا فيه الاستهزاء والتضليل كما إذا قال لك أمى فيما كتبته بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط : أأنت كتبت هذا ؟ فقلت له : بل كتبته أنت فانك لم تقصد نفيه عن نفسك وإثباته للأمى وإنما قصدت إثباته وتقريره لنفسك مع الاستهزاء بمخاطبك .

وتعقبه صاحب الفرائد بانه إنما يصح إذا كان الفعل دائرا بينه عليه السلام وبين كبيرهم ولا يحتمل ثالثا *

ورد بانه ليس بشىء لأن السؤال فى (أأنت فعلت) تقرير لا استفهام كما سمعت عن العلامة وصرح به الشيخ عبد القاهر والامام السكاكى فاحتمال الثالث مندفع ، ولو سلم أن الاستفهام على ظاهره فقرينة الاسناد فى الجواب إلى ما لا يصلح له بكلمة الاضراب كافية لأن معناه أن السؤال لا وجه له وأنه لا يصلح لهذا الفعل غيرى ، نعم يرد أن ترجيهم بذلك نحو التأمل فى حال آلهتهم والزامهم الحجة كما ينبىء عنه قوله تعالى: ﴿ فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ ٦٣ ﴾ أى إن كانوا ممن يمكن أن ينطقوا غير ظاهر على هذا ، وقيل إن (فعله كبيرهم) جواب قوله (إن كانوا ينطقون) معنى وقوله (فاسألوا) جملة معترضة مقترنة بالفاء كما فى قوله :

• فاعلم فعلم المرء ينفعه • فيكون كون الكبير فاعلا مشروطا بكونهم ناطقين ومعلقا به وهو محال فالمعلق به كذلك ، وإلى نحو ذلك أشار ابن قتيبة وهو خلاف الظاهر ، وقيل : إن الكلام تم عند قوله (فعله) والضمير المستتر فيه يعود على (فتى) أو إلى ابراهيم ، ولا يخفى أن كلا من فتى وابراهيم مذكور فى كلام لم يصدر بمحضر من ابراهيم عليه السلام حتى يعود عليه الضمير وأن الاضراب ليس فى محله حينئذ والمناسب فى الجواب نعم ، ولا مقتضى للعدول عن الظاهر هنا كما قيل وعزى إلى الكسائى أنه جعل الوقف على (فعله) أيضا إلا أنه قال : الفاعل محذوف أى فعله من فعله .

وتعقبه أبو البقاء بأنه بعيد لأن حذف الفاعل لا يسوغ أى عند الجمهور والا فالكسائى يقول بجواز حذفه ه وقيل يجوز أن يقال : انه أراد بالحذف الاضمار ، وأكثر القراء اليوم على الوقف على ذلك وليس بشيء ، وقيل الوقف على (كبيرهم) وأراد به عليه السلام نفسه لأن الانسان أكبر من كل صنم ، وهذا التوجيه عندى ضرب من الهذيان ، ومثله أن يراد به الله عز وجل فانه سبحانه كبير الآلهة ولا يلاحظ ما أرادوه بها ، ويعزى للفراء أن الفاء فى (فعله) عاطفة وعله بمعنى لعله مخفف ه

واستدل عليه بقراءة ابن السميقع (فعله) مشدد اللام ، ولا يخفى أن يجل كلام الله تعالى العزيز عن مثل هذا التخريج ، والآية عليه فى غاية الغموض وما ذكر فى معناها بعيد بمراحل عن لفظها ، وزعم بعضهم أن الآية على ظاهرها وادعى أن صدور الكذب من الأنبياء عليهم السلام لمصلحة جائز ، وفيه أن ذلك يوجب رفع الوثوق بالشرائع لاحتمال الكذب فيها لمصلحة فالحق أن لا كذب أصلا وأن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب ، وإنما قال عليه السلام (إن كانوا ينطقون) دون إن كانوا يسمعون أو يعقلون مع أن السؤال موقوف على السمع والعقل أيضا لما أن نتيجة السؤال هو الجواب وإن عدم نطقهم أظهر وتبكيتهم بذلك أدخل ، وقد حصل ذلك حسبما نطق به قوله تعالى ﴿فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ فتفكروا وتدبروا وتذكروا أن ما لا يقدر على دفع المضرة عن نفسه ولا على الاضرار بمن كسره بوجه من الوجوه يستحيل أن يقدر على دفع مضرة عن غيره أو جلب منفعة له فكيف يستحق أن يكون معبودا ه

﴿فَقَالُوا﴾ أى قال بعضهم لبعض فيما بينهم ﴿إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ٦٤﴾ أى بعبادة ما لا ينطق قاله ابن عباس أو بسؤالكم ابراهيم عليه السلام وعدولكم عن سؤالها وهى آلهتكم ذكره ابن جرير أو بنفس سؤالكم ابراهيم عليه السلام حيث كان متضمنا التوبيخ المستتبع للمؤاخذة كما قيل أو بغفلتكم عن آلهتكم وعدم حفظكم إياها أو بعبادة الأصاغر مع هذا الكبير قالها وهب أو بأن اتهمتم ابراهيم عليه السلام والفأس فى عنق الكبير قاله مقاتل وابن إسحق ، والحصر إضافى بالنسبة إلى ابراهيم عليه السلام ﴿ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ﴾ أصل النكس قلب الشيء بحيث يصير أعلاه أسفله ، ولا يلغو ذكر الرأس بل يكون من التأكيد أو يعتبر التجريد ، وقد يستعمل النكس لغة فى مطلق قلب الشيء من حال إلى حال أخرى ويذكر الرأس للتصوير والتقبيح ه

وذكر الزمخشرى على ما فى الكشف فى المراد به هنا ثلاثة أوجه ، الأول أنه الرجوع عن الفكرة المستقيمة الصالحة فى تظليم أنفسهم إلى الفكرة الفاسدة فى تجويز عبادتها مع الاعتراف بتقاصر حالها عن الحيوان فضلا أن تكون فى معرض الالهية فمعنى ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ٦٥﴾ لا يخفى علينا وعليك أيها المبكت بأنها لا تنطق أنها كذلك وإنا إنما اتخذناها آلهة مع العلم بالوصف ، والدليل عليه جواب ابراهيم عليه السلام الآتى ، والثانى أنه الرجوع عن الجدال معه عليه السلام بالباطل فى قولهم (من فعل هذا بآلهتنا) وقولهم (أأنت فعلت) إلى الجدال عنه بالحق فى قولهم (لقد علمت) لأنه نفى للقدرة عنها واعتراف بعجزها وأنها لا تصلح للالهية وسمى نكسا وإن كان حقا لأنه ما أفادهم عقدا فهو نكس بالنسبة إلى ما كانوا عليه من الباطل حيث اعترفوا بعجزها وأصروا . وفى لباب التفسير ما يقرب منه مأخذا لكنه قدر الرجوع عن الجدال عنه فى قولهم (إنكم أنتم

الظالمون) إلى الجدال معه عليه السلام بالباطل فى قولهم (لقد علمت) والثالث أن النكس مبالغة فى اطراقهم رؤسهم خجلا وقولهم (لقد علمت) الخ رمى عن حيرة ولهذا أتوا بما هو حجة عليهم وجاز أن يجعل كناية عن مبالغة الحيرة وانخذال الحجة فانها لا تناف الحقيقة ، قال فى الكشف . وهذا وجه حسن وكذلك الأول ، وكون المراد النكس فى الرأى رواه أبو حاتم عن ابن زيد وهو للوجهين الاولين ، وقال مجاهد : معنى (نكسوا على رءوسهم) ردت السفلة على الرؤساء فالمراد بالرؤس الرؤساء ، والأظهر عندى الوجه الثالث ، وأياما كان فالجار متعلق بنكسوا *

وجوز أن يتعلق بمحذوف وقع حالا ، والجملة القسمية مقولة لقول مقدر أى قائلين (لقد) الخ ، والخطاب فى (علمت) لإبراهيم عليه السلام لا لكل من يصلح للخطاب ، والجملة المنفية فى موضع مفعولى علم إن تعدت إلى اثنين أو فى موضع مفعول واحد إن تعدت لواحد ، والمراد استمرار النفى لا نفى الاستمرار كما يوهمه صيغة المضارع ، وقرأ أبو حيوة . وابن أبى عبلة . وابن مقسم . وابن الجارود . والبكراوى كلاهما عن هشام بتشديد كاف (نكسوا) ، وقرأ رضوان بن عبد المعبود « نكسوا » بتخفيف الكاف مبنيا للفاعل أى نكسوا أنفسهم وقيل : رجعوا على رؤسائهم بناء على ما يقتضيه تفسير مجاهد *

﴿ قَالَ ﴾ عليه السلام مبكتا لهم ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ ﴾ أى أتعلمون ذلك فتعبدون ﴿ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ أى متجاوزين عبادته تعالى ﴿ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا ﴾ من النفع ، وقيل : بشىء ﴿ وَلَا يَضُرُّكُمْ ٦٦ ﴾ فان العلم بحاله المنافية للالوهية مما يوجب الاجتناب عن عبادته قطعا ﴿ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ تضجر منه عليه السلام من إصرارهم على الباطل بعد انقطاع العذر ووضوح الحق ، وأصل أف صوت المتضجر من استقذار شىء على ما قال الراغب ثم صار اسم فعل بمعنى أتضجر وفيه لغات كثيرة ، واللام لبيان المتأفف له ، وإظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لمزيد استقباح ما فعلوا ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٦٧ ﴾ أى ألا تتفكرون فلا تعقلون قبح صنيعكم

﴿ قَالُوا ﴾ أى قال بعضهم لبعض لما عجزوا عن المحاجة وضاقت بهم الحيل وهذا ديدن المبطل المحجوج إذا بهت بالحجة وكانت له قدرة يفزع إلى المناصبة ﴿ حَرِّقُوهُ ﴾ فان النار أشد العقوبات ولذا جاء لا يعذب بالنار الا خالقها ﴿ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ ﴾ بالانتقام لها ﴿ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ ٦٨ ﴾ أى ان كنتم ناصرين آلهتكم نصرا مؤزرا فاختاروا له ذلك والا فرطتم فى نصرتها وكأنكم لم تفعلوا شيئا ما فيها ، ويشعر بذلك العدول عن إن تنصروا آلهتكم حرقوه الى ما فى النظم الكريم ، وأشار بذلك على المشهور ورضى به الجميع نمروذ بن كنعان ابن سنحاريب بن نمروذ بن كوس بن حام بن نوح عليه السلام *

وأخرج ابن جرير عن مجاهد قال : تلوت هذه الآية على عبد الله بن عمر فقال : أتدرى يا مجاهد من الذى أشار بتحريق ابراهيم عليه السلام بالنار؟ قلت : لا قال : رجل من اعراب فارس يعنى الاكراد (١) ونص على أنه من الاكراد ابن عطية ، وذكر ان الله تعالى خسف به الارض فهو يتجلجل فيها الى يوم القيامة ، واسمه على ما أخرج

---

(١) هذا ظاهر فى أن الاكراد من الفرس وقد ذهب كثير إلى أنهم من العرب وذكر ان منهم أبا ميمون جابان من الصحابة رضى الله تعالى عنهم وتحقيق الكلام فيهم فى محله اه منه

ابن جرير . وابن أبي حاتم عن شعيب الجبائي هيزن ، وقيل : هدير . وفي البحر أنهم ذكروا له اسما مختلفا فيه لا يوقف منه على حقيقة ، وروى أنهم حين هموا باحراقه حبسوه ثم بنوا بيتا كالحظيرة بكوثى قرية من قرى الانباط في حدود بابل من العراق وذلك قوله تعالى (قالوا ابنوا له بنيانا فألقوه في الجحيم) فجمعوا له صلاب الحطب من أصناف الخشب مدة أربعين يوما فأوقدوا نارا عظيمة لا يكاد يمر عليها طائر في أقصى الجو لشدة وهجها فلم يعلموا كيف يلقونه عليه السلام فيها فأتى ابليس وعلمهم عمل المنجنيق فعملوه ، وقيل : صنعه الكردي الذي أشار بالتحريق ثم خسف به ثم عمدوا إلى ابراهيم عليه السلام فوضعوه في المنجنيق مقيداً مغلولا فصاحت ملائكة السماء والأرض إلهنا ما في أرضك أحد يعبدك غير ابراهيم عليه السلام وأنه يحرق فيك فأذن لنا في نصرته فقال جل وعلا : أن استغاث بأحد منكم فلينصره وأن لم يدع غيري فأنا أعلم به وأنا وليه فخلوا بيني وبينه فانه خليلي ليس لي خليل غيره وأنا إلهه ليس له اله غيري فأتاه خازن الرياح وخازن المياه يستأذنانه في اعدام النار فقال عليه السلام لا حاجة لي اليكم حسبي الله ونعم الوكيل ، وروى عن أبي بن كعب قال : حين أوثقوه ليلقوه في النار قال عليه السلام : لا اله الا أنت سبحانك لك الحمد ولك الملك لا شريك لك ثم رموا به فأتاه جبريل عليه السلام فقال : ياابراهيم ألك حاجة ؟ قال : أما اليك فلا قال : جبريل عليه السلام فاسأل ربك فقال : حسبي من سؤالي علمه بحالي ، ويروى أن الوزغ كان ينفخ في النار ، وقد جاء ذلك في رواية البخاري *

وفي البحر ذكر المفسرون أشياء صدرت عن الوزغ والبغل والخطاف والضفدع والعضرفوط والله تعالى أعلم بذلك ، فلما وصل عليه السلام الحظيرة جعلها الله تعالى ببركة قوله عليه السلام روضة ، وذلك قوله سبحانه وتعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ ٦٩ ﴾ اي كوني ذات برد وسلام أي ابردي بردا غير ضار ، ولذا قال علي كرم الله تعالى وجهه فيما أخرجه عنه أحمد وغيره : لو لم يقل سبحانه (وسلاما) لقتله بردها ،

وفيه مبالغات جعل النار المسخرة لقدرته تعالى مأمورة مطاوعة وإقامة كوني ذات برد مقام ابردي ثم حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، وقيل : نصب (سلاما) بفعله أي وسلمنا سلاما عليه ، والجملة عطف على (قلنا) وهو خلاف الظاهر الذي أيدته الآثار . روى أن الملائكة عليهم السلام أخذوا بضبعي ابراهيم عليه السلام فأقعدوه على الأرض فاذا عين ماء عذب وورد أحمر ونرجس ولم تحرق النار الا وثاقه كما روى عن كعب ، وروى أنه عليه السلام مكث فيها اربعين يوما او خمسين يوما ، وقال عليه السلام : ما كنت أطيب عيشا مني إذ كنت فيها ، قال ابن اسحق : وبعث الله تعالى ملك الظل في صورة ابراهيم عليهما السلام يؤنسه، قالوا : وبعث الله عز وجل جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة وطنفسة فألبسه القميص وأقعده على الطنفسة وقعد معه يحدثه ، وقال جبريل عليه السلام : ياابراهيم إن ربك يقول : أما علمت أن النار لا تضر أحبابي ، ثم أشرف نمروذ ونظر من صرح له فرآه جالسا في روضة والملك قاعد إلى جنبه والنار محيطة به فنادى ياابراهيم كبير الهك الذي بلغت قدرته أن حال بينك وبين ما أرى ياابراهيم هل تستطيع أن تخرج منها ؟ قال ابراهيم عليه السلام : نعم قال : هل تخشى إن تمت فيها أن تضرك ؟ قال : لا قال : فقم فاخرج منها فقام عليه السلام يمشي فيها حتى خرج منها فاستقبله نمروذ وعظمه ، وقال له : ياابراهيم من الرجل الذي رأيته معك في صورتك قاعدا إلى جنبك ؟ قال : ذلك ملك الظل أرسله إلى ربي ليؤنسني فيها فقال : ياابراهيم إني مقرب

إلى إلهك قربانا لما رأيت من قدرته وعزته فيما صنع بك حين أبيت إلا عبادته وتوحيده إني ذابح له أربعة آلاف بقرة فقال له ابراهيم عليه السلام: إنه لا يقبل الله تعالى منك ما كنت على دينك حتى تفارقه وترجع إلى ديني فقال: لا أستطيع ترك ملكي ولكن سوف أذبحها له فذبحها وكف عن ابراهيم عليه السلام. وكان ابراهيم عليه السلام إذ ذاك ابن ستة عشرة سنة، وفي بعض الآثار أنهم لما رأوه عليه السلام لم يحترق قالوا: إنه سحر النار فرموا فيها شيخا منهم فاحترق، وفي بعضها أنهم لما رأوه عليه السلام سالما لم يحرق منه غير وثاقه قال هاران أبو لوط عليه السلام: إن النار لا تحرقه لأنه سحرها لكن اجعلوه على شيء وأوقدوا تحته فان الدخان يقتله فجعلوه فوق تبن وأوقدوا تحته فطارت شرارة إلى لحية هاران فأحرقته، وأخرج عبد بن حميد عن سليمان ابن صرد وكان قد أدرك النبي ﷺ أن أبا لوط قال وكان عمه: إن النار لم تحرقه من أجل قرابته مني فأرسل الله تعالى عنقا من النار فأحرقه، والأخبار في هذه القصة كثيرة لكن قال في البحر: قد أكثر الناس في حكاية ما جرى لابراهيم عليه السلام، والذي صح هو ما ذكره تعالى من أنه عليه السلام ألقي في النار فجعلها الله تعالى عليه عليه السلام بردا وسلاما.

ثم الظاهر أن الله تعالى هو القائل لها (كوني بردا) الخ وأن هناك قولا حقيقة، وقيل القائل جبرائيل عليه السلام بأمره سبحانه، وقيل قول ذلك مجاز عن جعلها باردة، والظاهر أيضا أن الله عز وجل سلبها خاصتها من الحرارة والاحراق وأبقى فيها الاضاءة والاشراق، وقيل إنها انقلبت هواء طيبا وهو على هذه الهيئة من أعظم الخوارق، وقيل كانت على حالها لكنه سبحانه جلت قدرته دفع أذاها كما ترى في السمندر كما يشعر به قوله تعالى (على ابراهيم) وذلك لأن ما ذكر خلاف المعتاد فيختص بمن خص به ويبقى بالنسبة إلى غيره على الأصل لا نظرا إلى مفهوم اللقب إذ الأكثرون على عدم اعتباره. وفي بعض الآثار السابقة ما يؤيده، وأيا ما كان فهو آية عظيمة وقد يقع نظيرها لبعض صلحاء الأمة المحمدية كرامة لهم لمتابعتهم النبي الحبيب ﷺ، وما يشاهد من وقوعه لبعض المنتسبين إلى حضرة الولي الكامل الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره من الفسقة الذين الذين كادوا يكونون لكثرة فسقهم كفارا فقيل إنه باب من السحر المختلف في كفر فاعله وقتله فان لهم أسماء مجهولة المعنى يتلونها عند دخول النار والضرب بالسلاح ولا يبعد أن تكون كفرا وإن كان معناها لا كفر فيه، وقد ذكر بعضهم أنهم يقولون عند ذلك تلسف تلسف هيف هيف أعوذ بكلمات الله تعالى التامة من شر ما خلق أقسمت عليك يا أيتها النار أو أيها السلاح بحق حي حلي ونور سبحي ومحمد ﷺ أن لا تضري أو لا تضر غلام الطريقة، ولم يكن ذلك في زمن الشيخ الرفاعي قدس سره العزيز فقد كان أكثر الناس اتباعا للسنة وأشدهم تجنبا عن مظان البدعة وكان أصحابه سالكين مسالكه متشبثين بذيل اتباعه قدس سره ثم طرأ على بعض المنتسبين اليه ما طرأ، قال في العبر: قد كثر الزغل في أصحاب الشيخ قدس سره وتجددت لهم أحوال شيطانية منذ أخذت التاتار العراق من دخول النيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذا لا يعرفه الشيخ ولا صلحاء أصحابه فنعوذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم انتهى.

والحق أن قراءة شيء ما عندهم ليست شرطا لعدم التأثر بالدخول في النار ونحوه فكثير منهم من ينادي إذا أوقدت له النار وضربت الدفوف يا شيخ أحمد يا رفاعي أو يا شيخ فلان لشيخ أخذ منه الطريق ويدخل النار ولا يتأثر من دون تلاوة شيء أصلا، والأكثر منهم إذا قرأ الأسماء على النار ولم تضرب له الدفوف ولم يحصل

له تغير حال لم يقدر على مس جمرة ، وقد يتفق أن يقرأ أحدهم الأسماء وتضرب له الدفوف وينادي من ينادي من المشايخ فيدخل ويتأثر ، والحاصل أنا لم نر لهم قاعدة مضبوطة بيد أن الأغلب أنهم إذا ضربت لهم الدفوف واستغاثوا بشايخهم وعربدوا يفعلون ما يفعلون ولا يتأثرون ، وقد رأيت منهم من يأخذ زق الخمر ويستغيث بمن يستغيث ويدخل تنورا كبيرا تضطرم فيه النار فيقعد في النار فيشرب الخمر ويبقى حتى تخمد النار فيخرج ولم يحترق من ثيابه أو جسده شيء ، وأقرب ما يقال في مثل ذلك : إنه استدراج وابتلاء ، وأما أن يقال : إن الله عز وجل أكرم حضرة الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره بعدم تأثر المنتسبين إليه كيفما كانوا بالنار ونحوها من السلاح وغيره إذا هتفوا باسمه أو اسم منتسب إليه في بعض الأحوال فبعيد بل كاد يلحق القول بعدم جوازه ، وقد يتفق ذلك لبعض المؤمنين في بعض الأحوال إعانة له ، وقد يأخذ بعض الناس النار بيده ولا يتأثر لأجزاء يطلي بها يده من خاصيتها عدم إضرار النار للجسد إذا طلي بها فيوهم فاعل ذلك أنه كرامة ٭

هذا واستدل بالآية من قال : إن الله تعالى أودع في كل شيء خاصة حسبما اقتضته حكمته سبحانه فليس الفرق بين الماء والنار مثلا بمجرد أنه جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الإحراق ونحوه عند النار والري ونحوه عند الماء بل أودع في هذا خاصة الري مثلا وفي تلك خاصة الإحراق مثلا لكن لا تحرق هذه ولا يروي ذاك إلا بإذنه عز وجل فإنه لو لم يكن أودع في النار الحرارة والإحراق ما قال لها ما قال ، ولا قائل بالفرق فتأمل ٭

﴿ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا ﴾ مكرا عظيما في الإضرار به ومغلوبيته ﴿ فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ٧٠ ﴾ أي أخسر من كل خاسر حيث عاد سعيهم في إطفاء نور الحق قولا وفعلا برهانا قاطعا على أنه عليه السلام على الحق وهم على الباطل وموجبا لارتفاع درجته عليه السلام واستحقاقهم لأشد العذاب ، وقيل جعلهم الأخسرين من حيث أنه سبحانه سلط عليهم ما هو من أحقر خلقه وأضعفه وهو البعوض يأكل من لحومهم ويشرب من دمائهم وسلط على نمروذ بعوضة أيضا فبقيت تؤذيه إلى أن مات لعنه الله تعالى ، والمعول عليه التفسير الأول

﴿ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا ﴾ وهو على ما تقدم ابن عمه ، وقيل : هو ابن أخيه وروي ذلك في المستدرك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقد ضمن (نجيناه) معنى أخرجناه فلذا عدي بإلى في قوله سبحانه :

﴿ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ٧١ ﴾ وقيل : هي متعلقة بمحذوف وقع حالا أي منتهيا إلى الأرض فلا تضمين ، والمراد بهذه الأرض أرض الشام ، وقيل : أرض مكة ، وقيل : مصر والصحيح الأول ، ووصفها بعموم البركة لأن أكثر الأنبياء عليهم السلام بعثوا فيها وانتشرت في العالم شرائعهم التي هي مبادي الكمالات والخيرات الدينية والدنيوية ولم يقل التي باركناها للمبالغة بجعلها محيطة بالبركة ، وقيل : المراد بالبركات النعم الدنيوية من الخصب وغيره ، والأول أظهر وأنسب بحال الأنبياء عليهم السلام ، روي أنه عليه السلام خرج من العراق ومعه لوط وسارة بنت عمه هاران الأكبر وقد كانا مؤمنين به عليه السلام يلتمس الفرار بدينه فنزل حران فمكث بها ما شاء الله تعالى . وزعم بعضهم أن سارة بنت ملك حران تزوجها عليه السلام هناك وشرط أبوها أن لا يغيرها عن دينها والصحيح الأول ، ثم قدم مصر ثم خرج منها إلى الشام فنزل السبع من أرض فلسطين ونزل لوط بالمؤتفكة على مسيرة يوم وليلة من السبع أو أقرب ، وفي الآية من مدح الشام ما فيها ، وفي الحديث وستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر ابراهيم ، أخرجه أبو داود

وعن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وطوبى لأهل الشام فقلت : وما ذاك يارسول الله ؟ قال : لأن الملائكة عليهم السلام باسطة أجنحتها عليها» أخرجه الترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده . وأما العراق فقد ذكر الغزالي عليه الرحمة في باب المحبة من الاحياء اتفاق جماعة من العلماء على ذمه وكراهة سكناه واستحباب الفرار منه ولعل وجه ذلك غنى عن البيان فلا نتعب فيه البنان *

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾ أي عطية كما روى عن مجاهد . وعطاء من نفله بمعنى أعطاه ، وهو على ما اختاره أبو حيان مصدر كالعافية والعاقبة منصوب بوهبنا على حد قعدت جلوسا ، واختار جمع كونه حالا من إسحق ويعقوب أو ولد ولد أو زيادة على ماسأل عليه السلام وهو إسحق فيكون حالا من يعقوب ولا لبس فيه للقرينة الظاهرة ﴿ وَكُلًّا ﴾ من المذكورين وهم ابراهيم . ولوط . وإسحق . ويعقوب عليهم السلام لا بعضهم دون بعض ﴿ جَعَلْنَا صَالِحِينَ ٧٢ ﴾ بأن وفقناهم للصلاح في الدين والدنيا فصاروا كاملين ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً ﴾ يقتدى بهم في أمور الدين ﴿ يَهْدُونَ ﴾ أي الأمة الى الحق ﴿ بِأَمْرِنَا ﴾ لهم بذلك وارسالنا إياهم حتى صاروا مكملين ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ﴾ ليتم الكمال بانضمام العمل إلى العلم ، وأصله على ماذهب اليه الزمخشري ومن تابعه أن يفعل الخيرات ببناء الفعل لما لم يسم فاعله ورفع الخيرات على النيابة عن الفاعل ثم فعلا الخيرات بتنوين المصدر ورفع الخيرات أيضا على أنه نائب الفاعل لمصدر المجهول ثم فعل الخيرات بحذف التنوين وإضافة المصدر لمعموله القائم مقام فاعله ، والداعي لذلك كما قيل أن (فعل الخيرات) بالمعنى المصدري ليس نوحى إنما الموحى أن يفعل ، ومصدر المبنى للمفعول والحاصل بالمصدر كالمترادفين ، وأيضا الوحى عام للانبياء المذكورين عليهم السلام وأممهم فلذا بني للمجهول *

وتعقب ذلك أبو حيان بأن بناء المصدر لما لم يسم فاعله مختلف فيه فاجاز ذلك الاخفش والصحيح منعه ، وما ذكر من عموم الوحى لا يوجب ذلك هنا إذ يجوز أن يكون المصدر مبنيا للفاعل ومضافا من حيث المعنى إلى ظاهر محذوف يشمل الموحى اليهم وغيرهم أي فعل المكلفين الخيرات ، ويجوز أن يكون مضافا إلى الموحى اليهم أي أن يفعلوا الخيرات وإذا كانوا قد أوحى اليهم ذلك فاتباعهم جارون مجراهم في ذلك ولا يلزم اختصاصهم به انتهى . وانتصر للزمخشري بأن ما ذكره بيان لأمر مقرر في النحو والداعي إليه أمران ثانيهما ما ذكر من عموم الوحى الذي اعترض عليه والاول سالم عن الاعتراض ذكر ذلك الخفاجي ثم قال : الظاهر أن المصدر هنا للامر كضرب الرقاب ، وحينئذ فالظاهر أن الخطاب للانبياء عليهم السلام فيكون الموحى قول الله تعالى افعلوا الخيرات ، وكان ذلك لأن الوحى بما فيه معنى القول كما قالوا فيتعلق به لا بالفعل إلا أنه قيل يرد عليه ما أشير أولا اليه من أن ماذكر ليس من الاحكام المختصة بالانبياء عليهم السلام ولا يخفى أن الأمر فيه سهل ، ويجوز أن يكون المراد شرعنا لهم فعل ذلك بالايحاء اليهم فتأمل ، والكلام في قوله تعالى ﴿ وَإِقَامَ الصَّلَوٰةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَوٰةِ ﴾ على هذا الطرز ، وهو كما قال غير واحد من عطف الخاص على العام دلالة على فضله وانافته ، وأصل (إقام) اقوام فقلبت واوه ألفا بعد نقل حركتها لما قبلها وحذف إحدى الفيه لالتقاء الساكنين ، والاكثر تعويض التاء عنها فيقال إقامة وقد تترك التاء اما مطلقا كما ذهب

اليه سيبويه و السماع يشهد له ، واما بشرط الاضافة ليكون المضاف سادا مسدها كما ذهب اليه الفراء وهو كما قال أبو حيان مذهب مرجوح ، والذى حسن الحذف هنا المشاكلة ، والآية ظاهرة فى أنه كان فى الأمم السالفة صلاة وزكاة وهو مما تضافرت عليه النصوص إلا أنهما ليسا كالصلاة والزكاة المفروضتين على هذه الأمة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية ﴿ وَكَانُوا لَنَا ﴾ خاصة دون غيرنا ﴿ عَابِدِينَ ٧٣ ﴾ لا يخطر ببالهم غير عبادتنا كأنه تعالى أشار بذلك إلى أنهم وفوا بعهد العبودية بعد أن أشار إلى أنه سبحانه وفى لهم بعهد الربوبية ﴿ وَلُوطًا ﴾ قيل هو منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى ﴿ آتَيْنَاهُ ﴾ أى وآتينا لوطا آتيناه والجملة عطف على (وهبنا له) جمع سبحانه ابراهيم ولوطا فى قوله تعالى (ونجيناه ولوطا) ثم بين ما أنعم به على كل منهما بالخصوص وما وقع فى البين بيان على وجه العموم . والطبرسى جعل المراد من قوله تعالى : (وكلا) الخ أى كلا من ابراهيم وولديه اسحق . ويعقوب جعلنا الخ فلا اندراج للوط عليه السلام هناك وله وجه ، وأما كون المراد وكلا من اسحق ويعقوب فلا وجه له ويحتاج إلى تكليف توجيه الجمع فيما بعده ، وقيل باذكر مقدرا وجملة (آتيناه) مستأنفة ﴿ حُكْمًا ﴾ أى حكمة ، والمراد بها ما يجب فعله أو نبوة فان النبى حاكم على أمته أو الفصل بين الخصوم فى القضاء ، وقيل حفظ صحف ابراهيم عليه السلام وفيه بعد ﴿ وَعِلْمًا ﴾ بما ينبغى علمه للانبياء عليهم السلام ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾ قيل أى اللواطة ، والجمع باعتبار تعدد المواد ، وقيل المراد الاعمال الخبيثة مطلقا إلا أن اشنعها اللواطة ، فقد أخرج اسحق بن بشر والخطيب ؛ وابن عساكر عن الحسن قال « قال رسول الله ﷺ عشر خصال عملتها قوم لوط بها أهلكوا اتيان الرجال بعضهم بعضا ورميهم بالجلاهق والحذف ولعبهم بالحمام وضرب الدفوف وشرب الخمور وقص اللحية وطول الشارب والصفر والتصفيق ولباس الحرير وتزيدها أمتى بخلة اتيان النساء بعضهن بعضا »

وأسند ذلك إلى القرية على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه فالنعت سببى نحو جاءنى رجل زنى غلامه ، ولو جعل الاسناد مجازيا بدون تقدير او القرية مجازا عن أهلها جاز ، واسم القرية سدوم ، وقيل كانت قراهم سبعا فعبر عنها ببعضها لأنها أشهرها . وفى البحر انه عبر عنها بالواحدة لاتفاق أهلها على الفاحشة ويروى أنها كلها قلبت الا زغر لأنها كانت محل من آمن بلوط عليه السلام ، والمشهور قلب الجميع ٥

﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ ٧٤ ﴾ أى خارجين عن الطاعة غير منقادين للوط عليه السلام ، والجملة تعليل لتعمل الخبائث ، وقيل : لنجيناه وهو كما ترى ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾ أى فى أهل رحمتنا أى جعلناه فى جملتهم وعدادهم فالظرفية مجازية أوفى جنتنا فالظرفية حقيقية والرحمة مجاز كما فى حديث الصحيحين قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى ؛ ويجوز أن تكون الرحمة مجازا عن النبوة وتكون الظرفية مجازية أيضا فتأمل ﴿ إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ٧٥ ﴾ الذين سبقت لهم منا الحسنى ، والجملة تعليل لما قبلها ٥

﴿ وَنُوحًا ﴾ أى واذكر نوحا أى نبأه عليه السلام ، وزعم ابن عطية ان نوحا عطف على لوطا المفعول لآتينا على معنى وآتينا نوحا ولم يستبعد ذلك أبو حيان وليس بشىء ، قيل ولما ذكر سبحانه (قصة ابراهيم) عليه السلام وهو أبو العرب أردفها جل شأنه بقصة أبى البشر وهو الاب الثانى كما ان آدم عليه السلام الاب الاول بناء على المشهور من

أن جميع الناس الباقين بعد الطوفان من ذريته عليه السلام وهو ابن لمك ابن متوشلخ بن أخنوخ وهو ادريس فيما يقال وهو أطول الانبياء عليهم السلام على مافي التهذيب عمرا ، وذكر الحاكم في المستدرك أن اسمه عبد الغفار وانه قيل له نوح لكثرة بكائه على نفسه ، وقال الجواليقي إن لفظ نوح أعجمي معرب زاد الكرماني ومعناه بالسريانية الساكن ﴿ إِذْ نَادَىٰ ﴾ أي دعا الله تعالى بقوله (اني مغلوب فانتصر) وقوله (رب لاتذر على الارض من الكافرين ديارا) وإذ ظرف للمضاف المقدر كما أشرنا اليه ومن لم يقدر جعله بدل اشتمال من نوح ﴿ مِن قَبْلُ ﴾ أي من قبل هؤلاء المذكورين ، وذكرنا قبل قولا آخر ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ﴾ دعاءه ﴿ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ٧٦ ﴾ وهو الطوفان أو أذية قومه ، وأصل الكرب الغم الشديد وكأنه على ماقيل من كرب الارض وهو قلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس اثارة ذلك أو من كربت الشمس إذا دنت للمغيب فان الغم الشديد تكاد شمس الروح تغرب منه أو من الكرب وهو عقد غليظ في رشاء الدلو فان الغم كعقدة على القلب ، وفي وصفه بالعظيم تأكيد لمايدل هو عليه ﴿ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أي منعناه وحميناه منهم باهلاكهم وتخليصه ، وقيل : أي نصرناه عليهم فمن بمعنى على ، وقال بعضهم : ان النصر يتعدى بعلى ومن ، ففي الاساس نصره الله تعالى على عدوه ونصره من عدوه ، وفرق بينهما بأن المتعدي بعلى يدل على مجرد الاعانة والمتعدي بمن يدل على استتباع ذلك للانتقام من العدو والانتصار ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ ﴾ منهمكين في الشر والجملة تعليل لماقبلها وتمهيد لمابعد من قوله تعالى ﴿ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ٧٧ ﴾ فان تكذيب الحق والانهماك في الشر مما يترتب عليه الاهلاك قطعا في الامم السابقة ، ونصب (أجمعين) قيل على الحالية من الضمير المنصوب وهو كما ترى ، وقال أبو حيان : على أنه تأكيد له وقد كثر التأكيد باجمعين غير تابع لكل في القرآن فكان ذلك حجة على ابن مالك في زعمه أن التأكيد به كذلك قليل والكثير استعماله تابعا لكل انتهى .

﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ﴾ اما عطف على (نوحا) معمول لعامله أعني اذكر عليه على مازعم ابن عطية ، واما مفعول لمضمر معطوف على ذلك العامل بتقدير المضاف أي نبأ داود وسليمان ، وداود بن ايشا (١) بن عربر بن باعر بن سلمون ابن يخشون بن عمي بن يارب بن حضرون بن فارض بن يهوذا بن يعقوب عليه السلام ، كان كما روي عن كعب أحمر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت وجمع له بين النبوة والملك ، ونقل النووي عن أهل التاريخ أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها أربعون وكان له اثنا عشر ابنا وسليمان عليه السلام أحد أبنائه وكان عليه السلام يشاوره في كثير من أموره مع صغر سنه لوفور عقله وعلمه .

وذكر كعب أنه كان أبيض جسيما وسيما وضيئا خاشعا متواضعا، وملك كماقال المؤرخون وهو ابن ثلاث عشرة سنة ومات وله ثلاث وخمسون سنة ، وقوله تعالى : ﴿ إِذْ يَحْكُمَانِ ﴾ ظرف لذلك المقدر ، وجوزت البدلية على طرز مامر ، والمراد إذ حكما ﴿ فِي الْحَرْثِ ﴾ إلا أنه جيء بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية لاستحضار صورتها ، والمراد بالحرث هنا الزرع .

---

(١) قوله وداود بن ايشا بن الخ النسب هكذا في نسخة المؤلف وهو مغاير لما في كثير من كتب التواريخ وحرراه

وأخرج جماعة عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه الكرم، وقيل: إنه يقال فيهما إلا أنه في الزرع أكثر، وقال الخفاجي: لعله بمعنى الكرم مجاز على التشبيه بالزرع، والمعنى إذ يحكمان في حق الحرث ﴿إِذْ نَفَشَتْ﴾ ظرف للحكم، والنفش: رعي الماشية في الليل بغير راع كما أن الهمل رعيها في النهار كذلك، وكان أصله الانتشار والتفرق أي إذ تفرقت وانتشرت ﴿فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾ ليلا بلا راع فرعته وأفسدته ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ٧٨﴾ أي حاضرين علماء، وضمير الجمع قيل: لداود وسليمان، ويؤيده قراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (لحكمهما) بضمير التثنية، واستدل بذلك من قال: إن أقل الجمع اثنان، وجوز أن يكون الجمع للتعظيم كما في (رب ارجعون).

وقيل: هو للحاكمين والمتحاكمين، واعترض بأن اضافة حكم إلى الفاعل على سبيل القيام وإلى المفعول على سبيل الوقوع وهما في المعنى معمولان له فكيف يصح سلكهما في قرن. وأجيب بأن الحكم في معنى القضية لا نظر ههنا إلى عمله وإنما ينظر إليه إذا كان مصدرا صرفا، وأظهر منه كما في الكشف أن الاختصاص يجمع القيام والوقوع وهو معنى الاضافة ولم يبق النظر إلى العمل بعدها لا لفظا ولا معنى فالمعنى وكنا للحكم الواقع بينهم شاهدين، والجملة اعتراض مقرر للحكم، وقد يقال: انه مدح له كأنه قيل: وكنا مراقبين لحكمهم لا نقرهم على خلل فيه، وهذا على طريقة قوله تعالى: (فإنك بأعيننا) في افادة العناية والحفظ، وقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ عطف على (يحكمان) فإنه في حكم الماضي كما مضى *

وقرأ عكرمة (فأفهمناها) بهمزة التعدية والضمير للحكومة أو الفتيا المفهومة من السياق. روي أنه كانت امرأة عابدة من بني إسرائيل وكانت قد تبتلت وكان لها جاريتان جميلتان فقالت إحداهما للأخرى: قد طال علينا البلاء أما هذه فلا تريد الرجال ولا نزال بشر ما كنا لها فلو أنا فضحناها فرجمت فصرنا إلى الرجال فأخذنا ماء البيض فأتياها وهي ساجدة فكشفتا عنها ثوبها ونضحتاه في دبرها وصرختا انها قد بغت وكان من زنى فيهم حده الرجم فرفعت إلى داود وماء البيض في ثيابها فأراد رجمها فقال سليمان: ائتوا بنار فإنه إن كان ماء الرجل تفرق وإن كان ماء البيض اجتمع فأتي بنار فوضعها عليه فاجتمع فدرأ عنها الرجم فعطف عليه داود عليه السلام فأحبه حبا فاتفق أن دخل على داود عليه السلام رجلان فقال أحدهما: ان غنم هذا دخلت في حرثي ليلا فأفسدته فقضى له بالغنم فخرجا فمرا على سليمان وكان يجلس على الباب الذي يخرج منه الخصوم فقال: كيف قضى بينكما أبي؟ فأخبراه فقال: غير هذا أرفق بالجانبين فسمعه داود عليه السلام فدعاه فقال له: بحق النبوة والأبوة إلا أخبرتني بالذي هو أرفق فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى صاحب الأرض لينتفع بدرها ونسلها وصوفها والحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه حتى يعود كما كان ثم يترادا فقال: القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك، وكان عمره إذ ذاك إحدى عشرة سنة، ومال كثير إلى أن حكمهما عليهما السلام كان بالاجتهاد وهو جائز على الأنبياء عليهم السلام كما بين في الأصول وبذلك أقول فإن قول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق، ثم قوله: أرى أن تدفع الخ صريح في أنه ليس بطريق الوحي وإلا لبت القول بذلك ولما ناشده داود عليهما السلام لإظهار ما عنده بل وجب عليه أن يظهره بداءة وحرم عليه كتمه، مع أن الظاهر أنه عليه السلام لم يكن نبيا في ذلك السن ومن ضرورته أن يكون القضاء السابق أيضا كذلك ضرورة استحالة نقض حكم النص بالاجتهاد، وفي الكشف أن القول بأن كلا الحكمين عن اجتهاد باطل لأن حكم سليمان نقض حكم داود عليهما السلام والاجتهاد

لا ينقض بالاجتهاد البتة فدل على أنهما جميعا حكما بالوحي ويكون ما أوحي به لسليمان عليه السلام ناسخا لحكم داود عليه السلام أو كان حكم سليمان وحده بالوحي ، وقوله تعالى (ففهمناها) لا يدل على أن ذلك اجتهاد .

وتعقب بأنه ان اراد بعدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد عدم نقضه باجتهاد غيره حتى يلزم تقليده به فليس مانحن فيه ، وان أراد عدم نقضه باجتهاد نفسه ثانيا وهو عبارة عن تغير اجتهاده لظهور دليل آخر فهو غير باطل بدليل أن المجتهد قد ينقل عنه في مسئلة قولان كمذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه القديم والجديد ورجوع كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى آراء بعضهم وهم مجتهدون ، وقيل : يجوز أن يكون أوحي إلى داود عليه السلام أن يرجع عن اجتهاده ويقضي بما قضى به سليمان عليه السلام عن اجتهاد ، وقيل : إن عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد من خصائص شريعتنا ، على أنه ورد في بعض الاخبار أن داود عليه السلام لم يكن بت الحكم في ذلك حتى سمع من سليمان عليه السلام ما سمع ، وممن اختار كون كلا الحكمين عن اجتهاد شيخ الاسلام مولانا أبو السعود قدس سره ثم قال : بل أقول والله تعالى أعلم . ان رأى سليمان عليه السلام استحسان كما ينبيء عنه قوله : أرفق بالجانبين ورأى داود عليه السلام قياس كما أن العبد إذا جنى على النفس يدفعه المولى عند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى المجني عليه أو يفديه ويبيعه في ذلك أو يفديه عند الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه .

وقد روى أنه لم يكن بين قيمة الحرث وقيمة الغنم تفاوت ، وأما سليمان عليه السلام فقد استحسن حيث جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك من الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث إلى أن يزول الضرر الذي آتاه من قبله كما قال بعض أصحاب الشافعي فيمن غصب عبدا فأبق منه إنه يضمن القيمة فينتفع بها المغصوب منه بازاء ما فوته الغاصب من المنافع فاذا ظهر الآبق ترادا انتهى .

وأما حكم المسئلة في شريعتنا فعند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه لا ضمان إذا لم يكن معها سائق أو قائد لما روى الشيخان من قوله ﷺ « جرح العجماء جبار » ولا تقييد فيه بليل أو نهار ، وعند الشافعي يجب الضمان ليلا لا نهارا لما في السنن من أن ناقة البراء دخلت حائط رجل فأفسدته فقضى رسول الله ﷺ على أهل الاموال بحفظها بالنهار وعلى أهل المواشي بحفظها بالليل .

وأجيب بأن في الحديث اضطرابا ، وفي رجال سنده كلاما ، مع أنه يجوز أن يكون البراء أرسلها كما يجوز في هذه القصة أن يكون كذلك فلا دليل فيه ﴿ وَكُلًّا ﴾ من داود وسليمان ﴿ آتَيْنَا ﴾ ﴿ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ كثيرا ومنه العلم بطريق الاجتهاد لا لسليمان عليه السلام وحده ، فالجملة لدفع هذا التوهم وفيها دلالة على أن خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدا ، وقيل : إن الآية دليل على أن كل مجتهد في مسئلة لا قاطع فيها مصيب لحكم الله تعالى في حقه وحق مقلده ما أدى اليه اجتهاده فيها ولا حكم له سبحانه قبل الاجتهاد وهو قول جمهور المتكلمين منا كالاشعري . والقاضي ، ومن المعتزلة كأبي الهذيل . والجبائي وأتباعهم ، ونقل عن الائمة الاربعة رضي الله تعالى عنهم القول بتصويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق وتخطئة البعض ، وعد في الاحكام الاشعري ممن يقول كذلك . ورد بأن الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بقوله سبحانه (ففهمناها سليمان)

وذلك يدل على عدم فهم داود عليه السلام ذلك فيها والا لما كان التخصيص مفيدا . وتعقبه الآمدي بقوله : ولقائل أن يقول: إن غاية ما في قوله تعالى (ففهمناها سليمان) تخصيصه عليه السلام بالتفهيم ولادلالة له على عدم ذلك في حق داود عليه السلام الا بطريق المفهوم وليس بحجة وإن سلمنا أنه حجة غير أنه قد روي أنهما حكما بالنص حكما واحداً ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود عليهما السلام فكان هذا هو الفهم الذي أضيف اليه ، والذي يدل على هذا قوله تعالى (وكلا آتينا حكما وعلما) ولو كان أحدهما مخطئا لما كان قد أوتي في تلك الواقعة حكما وعلما وان سلمنا أن حكمهما كان مختلفا لكن يحتمل أنهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان عليه السلام فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ونسب التفهيم إلى سليمان عليه السلام بسبب ذلك ، وإن سلمنا أن داود عليه السلام كان مخطئا في تلك الواقعة غير أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة وإنما النزاع فيما إذا حكما بالاجتهاد وليس في الواقعة نص انتهى .

وأكثر الاخبار تساعد أن الذي ظفر بحكم الله تعالى في هذه الواقعة هو سليمان عليه السلام ، وما ذكر لايخلو ما فيه نظر فانظر وتأمل ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ ﴾ شروع في بيان مايختص بكل منهما عليهما السلام من كراماته تعالى إثر ذكر الكرامة العامة لهما عليهما السلام ﴿ يُسَبِّحْنَ ﴾ يقدسن الله تعالى بلسان القال كما سبح الحصا في كف رسول الله ﷺ وسمعه الناس ، وكان عند الاكثرين يقول : سبحان الله تعالى ، وكان داود عليه السلام وحده يسمعه على ما قاله يحيى بن سلام ، وقيل : يسمعه كل أحد ، وقيل : بصوت يظهر له من جانبها وليس منها وهو خلاف الظاهر وليس فيه من اظهار الكرامة ما في الاول بل إذا كان هذا هو الصدا فليس بشيء أصلا ، ودونه ماقيل إن ذلك بلسان الحال ، وقيل : (يسبحن) بمعنى يسرن من السباحة . وتعقب بمخالفته للظاهر مع أن هذا المعنى لم يذكره أهل اللغة ولاجاء في آية أخرى أوخبر سير الجبال معه عليه السلام .

وقيل : اسناد التسبيح اليهن مجاز لأنها كانت تسير معه فتحمل من رآها على التسبيح فاسند اليها وهو كما ترى ، وتأول الجبائي . وعلي بن عيسى جعل التسبيح بمعنى السير بأنه مجاز لأن السير سبب له فلاحاجة إلى القول بأنه من السباحة ومع هذا لايخفى ما فيه ، والجملة في موضع الحال من (الجبال) أو استئناف مبين لكيفية التسخير و (مع) متعلقة بالتسخير ، وقال أبو البقاء : بيسبحن وهو نظير قوله تعالى (ياجبال أوبي معه) والتقديم للتخصيص ويعلم منه ما في حمل التسبيح على التسبيح بلسان الحال وعلى ما يكون بالصدا ﴿ وَالطَّيْرَ ﴾ عطف على (الجبال) أو مفعول معه ، وفي الآثار تصريح بأنها كانت تسبح معه عليه السلام كالجبال . وقرئ (والطير) بالرفع على الابتداء والخبر محذوف أي والطير مسخرات ، وقيل : على العطف على الضمير في (يسبحن) ومثله جائز عند الكوفيين ، وقوله تعالى ﴿ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ٧٩ ﴾ تذييل لما قبله أي من شأننا أن نفعل أمثاله فليس ذلك ببدع منا وإن كان بديعا عندكم ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ ﴾ أي عمل الدرع وأصله كل مايلبس ، وأنشد ابن السكيت :

البس لكل حالة لبوسها امانعيمها واما بوسها

وقيل : هو اسم للسلاح كله درعا كان أوغيره ، واختاره الطبرسي وأنشد للهذلي يصف رمحا :

ومعى لبوس (١) للبئيس كأنه روق بجبهة ذي نعاج مجفل

قال قتادة . كانت الدروع قبل ذلك صفائح فأول من سردها وحلقها داود عليه السلام فجمعت الخفة والتحصين ، ويروى أنه نزل ملكان من السماء فمرا به عليه السلام فقال أحدهما للآخر : نعم الرجل داود إلا أنه يأكل من بيت المال فسأل الله تعالى أن يرزقه من كسبه فألان له الحديد فصنع منه الدرع . وقرىء (لبوس) بضم اللام ﴿ لَكُمْ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة للبوس ، وجوز أبو البقاء تعلقه بعلمنا أو بصنعة ،

وقوله تعالى ﴿ لِتُحْصِنَكُمْ ﴾ متعلق بعلمنا أو بدل اشتمال من (لكم) باعادة الجار مبين لكيفية الاختصاص والمنفعة المستفادة من لام (لكم) ، والضمير المستتر للبوس ، والتأنيث بتأويل الدرع ، وهي مؤنث سماعي أو للصنعة ،

وقرأ جماعة (ليحصنكم) بالياء التحتية على أن الضمير للبوس أو لداود عليه السلام قيل أو للتعليم ، وجوز أن يكون لله تعالى على سبيل الالتفات ، وأيد بقراءة أبي بكر عن عاصم (لنحصنكم) بالنون ، وكل هذه القراءات باسكان الحاء والتخفيف . وقرأ الفقيمي عن أبي عمرو ، وابن أبي حماد عن أبي بكر بالياء التحتية وفتح الحاء وتشديد الصاد ، وابن وثاب . والأعمش بالتاء الفوقية والتشديد ﴿ مِنْ بَأْسِكُمْ ﴾ قيل أي من حرب عدوكم ، والمراد مما يقع فيها ، وقيل الكلام على تقدير مضاف أي من آلة بأسكم كالسيف ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ٨٠ ﴾ أمر وارد صورة الاستفهام لما فيه من التقريع بالايماء إلى التقصير في الشكر والمبالغة بدلالته على أن الشكر مستحق الوقوع بدون أمر فسأل عنه هل وقع ذلك الأمر اللازم الوقوع أم لا ﴿ وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ ﴾ أي وسخرنا لله الريح ، ومجيء باللام هنا دون الأول للدلالة على ما بين التسخيرين من التفاوت فإن تسخير ما سخر له عليه السلام كان بطريق الانقياد الكلي له والامتثال بأمره ونهيه بخلاف تسخير الجبال والطير لداود عليه السلام فانه كان بطريق التبعية والاقتداء به عليه السلام في عبادة الله عز وجل ﴿ عَاصِفَةً ﴾ حال من الريح والعامل فيها الفعل المقدر أي وسخرنا له الريح حال كونها شديدة الهبوب ، ولا ينافي وصفها بذلك هنا وصفها في موضع آخر بأنها رخاء بمعنى طيبة لينة لأن الرخاء وصف لها باعتبار نفسها والعصف وصف لها باعتبار قطعها المسافة البعيدة في زمان يسير كالعاصفة في نفسها فهي مع كونها لينة تعمل فعل العاصفة ،

ويجوز أن يكون وصفها بكل من الوصفين بالنسبة إلى الوقت الذي يريده سليمان عليه السلام فيه ، وقيل وصفها بالرخاء في الذهاب ووصفها بالعصف بالإياب على عادة البشر في الاسراع إلى الوطن فهي عاصفة في وقت رخاء في آخر . وقرأ ابن هرمز . وأبو بكر في رواية (الريح) بالرفع مع الافراد ،

وقرأ الحسن . وأبو رجاء (الرياح) بالنصب والجمع ، وأبو حيوة بالرفع والجمع ، ووجه النصب ظاهر ، وأما الرفع فعلى أن المرفوع مبتدأ والخبر هو الظرف المقدم و (عاصفة) حال من ضمير المبتدأ في الخبر والعامل ما فيه من معنى الاستقرار ﴿ تَجْرِي بِأَمْرِهِ ﴾ أي بمشيئته وعلى وفق إرادته وهو استعمال شائع ، ويجوز أن أمر ما حقيقة وخلق الله تعالى لها فهما الأمر كما قيل في مجيء الشجر للنبي ﷺ حين دعاها ، والجملة إما حال ثانية أو بدل من الأولى على ما قيل وقدمر لك غير بعيد الكلام في إبدال الجملة من المفرد فتذكر أو حال من ضمير الأولى ﴿ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ﴾ وهي

(١) أي الشجاع وروق أي قرن اه منه

الشام كما أخرج ابن عساكر عن السدي ، وكان عليه السلام مسكنه فيها فالمراد أنها تجري بأمره إلى الشام رواحا بعد ما سارت به منها بكرة ، ولشيوع كونه عليه السلام ساكنا في تلك الأرض لم يذكر جريانها بأمره منها واقتصر على ذكر جريانها إليها وهو أظهر في الامتنان ، وقيل كان مسكنه اصطخر وكان عليه السلام يركب الريح منها فتجري بأمره إلى الشام •

وقيل : يحتمل أن تكون الأرض أعم من الشام ، ووصفها بالبركة لأنه عليه السلام إذا حل أرضا أمر بقتل كفارها وإثبات الايمان فيها وبث العدل ولا بركة أعظم من ذلك ، ويبعد أن المتبادر كون تلك الأرض مباركا فيها قبل الوصول اليها وما ذكر يقتضي أن تكون مباركا فيها من بعد. وأبعد جدا منذر بن سعيد بقوله إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (إلى الأرض) والتي باركنا فيها صفة للريح ، وفي الآية تقديم وتأخير ، والأصل ولسليمان الريح التي باركنا فيها عاصفة تجري بأمره بل لا يخفى أنه لا ينبغي أن يحمل كلام الله تعالى العزيز على مثل ذلك وكلام أدنى البلغاء يجل عنه ، ثم الظاهر أن المراد بالريح هذا العنصر المعروف العام لجميع أصنافه المشهورة ، وقيل: المراد بها الصبا •

وفي بعض الأخبار ما ظاهره ذلك ، فعن مقاتل أنه قال نسجت لسليمان عليه السلام الشياطين بساطا من ذهب وإبريسم فرسخا في فرسخ ووضعت له منبرا من ذهب يقعد عليه وحوله كراسي من ذهب يقعد عليها الأنبياء عليهم السلام وكراسي من فضة يقعد عليها العلماء وحولهم سائر الناس وحول الناس الجن والشياطين والطير تظله من الشمس وترفع ريح الصبا البساط مسيرة شهر من الصباح إلى الرواح ومن الرواح إلى الصباح •

وما ذكر من أنه يحمل على البساط هو المشهور ولعل ذلك في بعض الأوقات وإلا فقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال: كان لسليمان عليه السلام مركب من خشب وكان فيه ألف ركن في كل ركن ألف بيت يركب معه فيه الجن والانس تحت كل ركن ألف شيطان يرفعون ذلك المركب فاذا ارتفع أتت الريح الرخاء فسارت به فساروا معه فلا يدري القوم إلا وقد أظلهم منه الجيوش والجنود، وقيل في وجه الجمع: إن البساط في المركب المذكور وليس بذاك •

وذكر عن الحسن أن إكرام الله تعالى لسليمان عليه السلام بتسخير الريح لما فعل بالخيل حين فاتته بسببها صلاة العصر وذلك أنه تركها لله تعالى فعوضه الله سبحانه خيرا منها من حيث السرعة مع الراحة، ومن العجب أن أهل لندن قد اتعبوا أنفسهم منذ زمان بعمل سفينة تجري مرتفعة في الهواء إلى حيث شاؤا بواسطة أبخرة يحبسونها فيها اغترارا بما ظهر منذ سنوات من عمل سفينة تجري في الماء بواسطة آلات تحركها أبخرة فيها فلم يتم لهم ذلك ولا أظنه يتم حسب إرادتهم على الوجه الأكمل، وأخبرني بعض المطلعين أنهم صنعوا سفينة تجري في الهواء لكن لا إلى حيث شاؤا بل إلى حيث ألقت رحلها ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ (٨١)﴾ فما أعطيناه ما أعطيناه إلا لما نعلمه من الحكمة ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ﴾ أي وسخرنا له من الشياطين ﴿مَن يَغُوصُونَ لَهُ﴾ فمن في موضع نصب لسخرنا ، وجوز أن تكون في موضع رفع على الابتداء وخبره ما قبله ، وهي على الوجهين على ما استظهره أبو حيان موصولة وعلى ما اختاره جمع نكرة موصوفة ، ووجه اختيار ذلك على الموصولية أنه لا عهد هنا، وكون الموصول قد يكون للعهد الذهني خلاف الظاهر ، وجيء بضمير الجمع نظرا للمعنى ، وحسنه تقدم جمع

قبله ، والغوص الدخول تحت الماء وإخراج شيء منه ، ولما كان الغائص قد يغوص لنفسه ولغيره قيل (له) للايذان بأن الغوص ليس لأنفسهم بل لأجله عليه السلام . وقد كان عليه السلام يأمرهم فيغوصون فى البحار ويستخرجون له من نفائسه ﴿وَيَعْمَلُونَ﴾ له ﴿عَمَلًا﴾ كثيرا ﴿دُونَ ذَٰلِكَ﴾ أى غير ماذكر من بناء المدن والقصور واختراع الصنائع الغريبة لقوله تعالى (يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل) الآية ، قيل : إن الحمام والنورة والطاحون والقوارير والصابون من أعمالهم ، وذكر ذلك الامام الرازى فى التفسير ، لكن فى كون الصابون من أعمالهم خلافا . فنى التذكرة الصابون من الصناعة القديمة قيل وجد فى كتب هرمس واندوخيا وهو الأظهر . وقيل: من صناعة بقراط وجالينوس انتهى ؛ وقيل هو من صناعة الفارابى وأول ماصنعه فى دمشق الشام ولا يصح ذلك ، وما اشتهر أن أول من صنعه البونى فن كذب العوام وخرافاتهم ، ثم هؤلاء اما الفرقة الاولى أو غيرها لعموم كلمة (من) كأنه قيل : ومن يعملون ، والشياطين أجسام لطيفة نارية عاقلة ، وحصول القدرة على الأعمال الشاقة فى الجسم اللطيف غير مستبعد فان ذلك نظير قلع الهواء الاجسام الثقيلة ، وقال الجبائى : إنه سبحانه كثف أجسامهم خاصة وقواهم وزاد فى عظمهم ليكون ذلك معجزة لسليمان عليه السلام فلما توفى ردهم إلى خلقتهم الأولى لئلا يفضى إبقاؤهم إلى تلبيس المتنبى وهو كلام ساقط عن درجة القبول كما لا يخفى *

والظاهر أن المسخرين كانوا كفارا لأن لفظ الشياطين أكثر اطلاقا عليهم ، وجاء التنصيص عليه فى بعض الروايات ويؤيده قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ٨٢﴾ أى من أن يزيغوا عن أمره أو يفسدوا ، وقال الزجاج : كان يحفظهم من أن يفسدوا ماعملوه بالنهار ، وقيل حافظين لهم من أن يهيجوا أحدا ، والانسب بالتذييل ماتقدم وذكر فى حفظهم أنه وكل بهم جمعا من الملائكة عليهم السلام وجمعا من مؤمنى الجن ، هذا وفى قصتى داود وسليمان عليهما السلام مايدل على عظم قدرة الله تعالى *

قال الامام : وتسخير أكثف الأجسام لداود عليه السلام وهو الحجر إذ أنطقه الله تعالى بالتسبيح والحديد إذ ألانه سبحانه له وتسخير ألطف الأجسام لسليمان عليه السلام وهو الريح والشياطين وهم من نار وكانوا يغوصون فى الماء فلا يضرهم دليل واضح على باهر قدرته سبحانه وإظهار الضد من الضد وإمكان احياء العظم الرميم وجعل التراب اليابس حيوانا فاذا أخبر الصادق بوقوعه وجب قبوله واعتقاده ﴿وَأَيُّوبَ﴾ الكلام فيه كما مر فى قوله تعالى (وداود وسليمان) ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي﴾ أى بأنى ﴿مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾ وقرأ عيسى بن عمر بكسر الهمزة على اضمار القول عند البصريين أى قائلا إنى ، ومذهب الكوفيين إجراء نادى مجرى قال ، والضر بالفتح شائع فى كل ضرر وبالضم خاص بما فى النفس من مرض وهزال ونحوهما ﴿وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ٨٣﴾ أى وأنت أعظم رحمة من كل من يتصف بالرحمة فى الجملة وإلا فلا راحم فى الحقيقة سواه جل شأنه وعلاه ، ولا يخفى ما فى وصفه تعالى بغاية الرحمة بعد ماذكر نفسه بما يوجبها مكتفيا بذلك عن عرض الطلب من استمطار سحائب الرحمة على ألطف وجه *

ويحكى فى التلطف فى الطلب أن امرأة شكت إلى بعض ولد سعد بن عبادة قلة الفار فى بيتها فقال: املؤا بيتها خبزا أو سمنا ولحما ، وهو عليه السلام على ماقال ابن جرير: ابن اموص بن رزاح بن عيص بن اسحق ، وحكى ابن عساكر

أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه ممن آمن بإبراهيم عليه السلام فعلى هذا كان قبل موسى عليه السلام ، وقال ابن جرير : كان بعد شعيب عليه السلام ، وقال ابن أبي خيثمة ، كان بعد سليمان عليه السلام *

وأخرج ابن سعد عن الكلبي قال : أول نبي بعث ادريس ثم نوح ثم ابراهيم ثم اسمعيل . وإسحق ثم يعقوب ثم يوسف ثم لوط ثم هود ثم صالح ثم شعيب ثم موسى . وهرون ثم الياس ثم اليسع ثم يونس ثم أيوب عليهم السلام ، وقال ابن اسحق : الصحيح أنه كان من بني اسرائيل ولم يصح في نسبه شيء إلا أن اسم أبيه أموص *

وكان عليه السلام على ما أخرج الحاكم من طريق سمرة عن كعب طويلا جعد الشعر واسع العينين حسن الخلق قصير العنق عريض الصدر غليظ الساقين والساعدين وكان قد اصطفاه الله تعالى وبسط عليه الدنيا وكثر أهله وماله فكان له سبعة بنين وسبع بنات وله أصناف البهائم وخمسمائة فدان يتبعها خمسمائة عبد لكل عبد امرأة وولد فابتلاه الله تعالى بذهاب ولده بهدم بيت عليهم وبذهاب أمواله وبالمرض في بدنه ثماني عشرة سنة أو ثلاث عشرة سنة أو سبعا وسبعة أشهر وسبعة أيام وسبع ساعات أو ثلاث سنين ، وعمره إذ ذاك سبعون سنة ، وقيل ثمانون سنة ، وقيل أكثر ، ومدة عمره على ما روى الطبراني ثلاث وتسعون سنة وقيل أكثر . روى أن امرأته وكونها ماضر بنت ميشا بن يوسف عليه السلام أو رحمة بنت افرائيم بن يوسف إنما يتمشى على بعض الروايات السابقة في زمانه عليه السلام ـ قالت له يوما : لو دعوت الله تعالى فقال : كم كانت مدة الرخاء فذكرت مدة كثيرة وفي بعض الروايات ثمانين سنة فقال عليه السلام : أستحي من الله تعالى أن أدعوه وما بلغت مدة بلائي مدة رخائي . وروى أن ابليس عليه اللعنة أتاها على هيئة عظيمة فقال لها : أنا إله الأرض فعلت بزوجك ما فعلت لأنه تركني وعبد إله السماء فلو سجد لي سجدة رددت عليه وعليك جميع ما أخذت منكما .

وفي رواية لو سجدت لي سجدة لرددت المال والولد وعافيت زوجك فرجعت إلى أيوب عليه السلام وكان ملقى في الكناسة ببيت المقدس لا يقرب منه أحد فأخبرته بالقصة فقال عليه السلام : لعلك افتتنت بقول اللعين لئن عافاني الله عز وجل لأضربنك مائة سوط وحرام علي أن أذوق بعد هذا من طعامك وشرابك شيئا فطردها فبقي طريحا في الكناسة لا يحوم حوله احد من الناس فعند ذلك خر ساجدا فقال (رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين) وأخرج ابن عساكر عن الحسن أنه عليه السلام قال ذلك حين مر به رجلان فقال أحدهما لصاحبه : لو كان لله تعالى في هذا حاجة ما بلغ به هذا كله فسمع عليه السلام فشق عليه فقال (رب) الخ ، وروى أنس مرفوعا أنه عليه السلام نهض مرة ليصلي فلم يقدر على النهوض فقال (رب) الخ وقيل غير ذلك ولعل هذا الاخير أمثل الاقوال ، وكان عليه السلام بلاؤه في بدنه في غاية الشدة ، فقد أخرج ابن جرير عن وهب بن منبه قال ، كان يخرج في بدنه مثل ثدي النساء ثم يتفقأ ، وأخرج أحمد في الزهد عن الحسن أنه قال : ما كان بقي من أيوب عليه السلام الا عيناه وقلبه ولسانه فكانت الدواب تختلف في جسده ، وأخرج أبو نعيم ، وابن عساكر عنه أن الدودة لتقع من جسد أيوب عليه السلام فيعيدها الى مكانها ويقول : كل من رزق الله تعالى ، وما أصاب منه ابليس في مرضه كما أخرج البيهقي في الشعب الا الانين ، وسبب ابتلائه على ما أخرج ابن عساكر من طريق جويبر عن الضحاك عن ابن عباس انه استعان به مسكين على درء ظلم عنه فلم يعنه *

وأخرج ابن عساكر عن أبي ادريس الخولاني في ذلك أن الشام أجدب فكتب فرعون اليه عليه السلام أن هلم الينا فان لك عندنا سعة فاقبل بما عنده فأقطعه ارضا فاتفق أن دخل شعيب على فرعون وأيوب عليه السلام عنده فقال : أما تخاف أن يغضب الله تعالى غضبة فيغضب لغضبه أهل السموات والارض والجبال والبحار فسكت ايوب فلما خرجا من عنده أوحى الله تعالى إلى أيوب أوسكت عن فرعون لذهابك إلى أرضه استعد للبلاء قال : فديني قاله سبحانه : أسلمه لك قال : لا ابالى ، والله تعالى أعلم بصحة هذه الاخبار ، ثم انه عليه السلام لما سجد فقال ذلك قيل له : ارفع رأسك فقد استجيب لك اركض برجلك فركض فنبعت من تحته عين ماء فاغتسل منها فلم يبق في ظاهر بدنه دابة الا سقطت ولا جراحة الا برئت ثم ركض مرة أخرى فنبعت عين أخرى فشرب منها فلم يبق في جوفه داء الا خرج وعاد صحيحا ورجع اليه شبابه وجماله وذلك قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ ﴾ ثم كسي حلة وجلس على مكان مشرف ولم تعلم امرأته بذلك فادركتها الرقة عليه فقالت في نفسها : هب إنه طردني أفأتركه حتى يموت جوعا وتأكله السباع لأرجعن فلما رجعت مارأت تلك الكناسة ولا تلك الحال فجعلت تطوف حيث الكناسة وتبكي وهابت صاحب الحلة أن تأتيه وتسأله فدعاها أيوب عليه السلام فقال : ماتريدين ياأمة الله ؟ فبكت وقالت : أريد ذلك المبتلي الذي كان ملقى على الكناسة قال لها : ماكان منك ؟ فبكت وقالت : بعلي قال : أتعرفينه إذا رأيتيه ؟ قالت : وهل يخفى على قتبسم فقال : أنا ذلك فعرفته بضحكه فاعتنقته ﴿ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ ﴾ الظاهر أنه عطف على (كشفنا) فيلزم أن يكون داخلا معه في حيز تفصيل استجابة الدعاء وفيه خفاء لعدم ظهور كون الاتيان المذكور مدعوا به وإذا عطف على (استجبنا) لايلزم ذلك ، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن هذه الآية ، أخرج ابن مردويه وابن عساكر من طريق جويبر عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال « سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى (وآتيناه) الخ قال : رد الله تعالى امرأته اليه وزاد في شبابها حتى ولدت له ستا وعشرين ذكرا » فالمعنى على هذا آتيناه في الدنيا مثل أهله عددا مع زيادة مثل آخر ، وقال ابن مسعود ، والحسن ، وقتادة في الآية : إن الله تعالى أحيى له أولاده الذين هلكوا في بلائه وأوتي مثلهم في الدنيا ، والظاهر أن المثل من صلبه عليه السلام أيضا ، وقيل : كانوا نوافل ، وجاء في خبر أنه عليه السلام كان له أندران أندر للقمح وأندر للشعير فبعث الله تعالى سحابتين فافرغت احداهما في أندر القمح الذهب حتى فاض وافرغت الاخرى في اندر الشعير الورق حتى فاض ، وأخرج أحمد ، والبخاري ، وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « بينما أيوب عليه السلام يغتسل عريانا خر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب عليه السلام يحثي في ثوبه فناداه ربه سبحانه ياأيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى قال : بلى وعزتك لكن لاغنى بي عن بركتك » وعاش عليه السلام بعد الخلاص من البلاء على ماروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سبعين سنة ، ويظهر من هذا مع القول بأن عمره حين أصابه البلاء سبعون أن مدة عمره فوق ثلاث وتسعين بكثير ، ولما مات عليه السلام اوصى إلى ابنه حرمل كما روى عن وهب ، والآية ظاهرة في أن الاهل ليس المرأة ﴿ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ ٨٤ ﴾ اي وآتيناه ماذكر لرحمتنا أيوب عليه السلام وتذكرة لغيره من العابدين ليصبروا كما صبر فيثابوا كما أثيب فرحمة نصب على أنه مفعول له و (للعابدين) متعلق بذكرى ، ويجوز أن يكون (رحمة وذكرى) تنازعا فيه على معنى

وآتيناه العابدين الذين من جملتهم ايوب عليه السلام وذكرنا اياهم بالاحسان وعدم نسياننا لهم •

وجوز أبو البقاء نصب (رحمة) على المصدر وهو كما ترى ﴿وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ﴾ أى واذكرهم، وظاهر نظم ذي الكفل في سلك الأنبياء عليهم السلام أنه منهم وهو الذى ذهب اليه الأكثر ، واختلف فى اسمه فقيل بشر وهو ابن أيوب عليه السلام بعثه الله تعالى نبيا بعد أبيه وسماه ذا الكفل وأمره سبحانه بالدعاء إلى توحيده ، وكان مقيما بالشام عمره ومات وهو ابن خمس وسبعين سنة وأوصى إلى ابنه عبدان (١) وأخرج ذلك الحاكم عن وهب ، وقيل هو الياس بن ياسين بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخي موسى بن عمران عليهم السلام ، وصنيع بعضهم يشعر باختياره ، وقيل يوشع بن نون ، وقيل اسمه ذو الكفل ، وقيل هو زكريا حكى كل ذلك الكرمانى فى العجائب ، وقيل هو اليسع بن أخطوب بن العجوز ، وزعمت اليهود أنه حزقيال وجاءته النبوة وهو فى وسط سبى بختنصر على نهر خوبار •

وقال أبو موسى الأشعرى ، ومجاهد : لم يكن نبيا وكان عبدا صالحا استخلفه ـ على ما أخرج ابن جرير ، وابن أبى حاتم عن مجاهد ـ اليسع عليه السلام بشرط أن يصوم النهار ويقوم الليل ولا يغضب ففعل ولم يذكر مجاهد ما اسمه ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس أنه قال : كان قاضيا فى بنى اسرائيل فحضره الموت فقال : من يقوم مقامى على أن لا يغضب ؟ فقال رجل : أنا فسمى ذا الكفل الخبر ، وأخرج عن ابن حجيرة الأكبر كان ملك من ملوك بنى اسرائيل فحضرته الوفاة فأتاه رؤس بنى إسرائيل فقالوا : استخلف علينا ملكا نفزع اليه فقال : من تكفل لى بثلاث فأوليه ملكى ؟ فلم يتكلم إلا فتى من القوم قال: أنا فقال : اجلس ثم قالها ثانية فلم يتكلم أحد إلا الفتى فقال : تكفل لى بثلاث وأوليك ملكى تقوم الليل فلا ترقد وتصوم فلا تفطر وتحكم فلا تغضب قال : نعم قال : قد وليتك ملكى الخبر ، وفيه وكذا فى الخبر السابق قصة إرادة ابليس عليه اللعنة اغضابه وحفظ الله تعالى إياه منه . والكفل الكفالة والحظ والضعف ، وإطلاق ذلك عليه إن لم يكن اسمه إما لأنه تكفل بأمر فوفى به ، وإما لأنه كان له ذا حظ من الله تعالى ، وقيل لأنه كان له ضعف عمل الأنبياء عليهم السلام فى زمانه وضعف ثوابهم •

ومن قال إنه زكريا عليه السلام قال : إن إطلاق ذلك عليه لكفالته مريم وهو داخل فى الوجه الأول، وفى البحر وقيل : فى تسميته ذا الكفل أقوال مضطربة لا تصح والله تعالى أعلم •

﴿كُلٌّ﴾ أى كل واحد من هؤلاء ﴿مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٨٥﴾ أى على مشاق التكاليف وشدائد النوب ويعلم هذا من ذكر هؤلاء بعد أيوب عليهم السلام ، والجملة استئناف وقع جوابا عن سؤال نشأ من الامر بذكرهم ﴿وَأَدْخَلْنَٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ﴾ الكلام فيه على طرز ما سبق من نظيره آنفا •

﴿إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ٨٦﴾ أى الكاملين فى الصلاح لعصمتهم من الذنوب. والجملة فى موضع التعليل وليس فيه تعليل الشىء بنفسه من غير حاجة إلى جعل من ابتدائية كما يظهر بأدنى نظر ﴿وَذَا ٱلنُّونِ﴾ أى واذكر صاحب الحوت يونس عليه السلام ابن متى وهو اسم أبيه على ما فى صحيح البخارى وغيره وصححه ابن حجر

(١) ثم بعث الله تعالى شعيبا اه منه

قال: ولم أقف في شيء من الأخبار على اتصال نسبه، وقد قيل إنه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس، وقال ابن الأثير كغيره إنه اسم أمه ولم ينسب أحد من الأنبياء إلى امه غيره وغير عيسى عليهما السلام.

واليهود قالوا بما تقدم إلا أنهم سموه يونه بن اميتاي، وبعضهم يقول يونان بن اماثي، والنون الحوت كما أشرنا اليه ويجمع على نينان كما في البحر وأنوان أيضا كما في القاموس *

﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا﴾ أي غضبان على قومه لشدة شكيمتهم وتمادي إصرارهم مع طول دعوته اياهم، وكان ذهابه هذا هجرة عنهم لكنه لم يؤمر به. وقيل: غضبان على الملك حزقيل، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: كان يونس وقومه يسكنون فلسطين فغزاهم ملك وسبى منهم تسعة أسباط ونصفا فأوحى الله تعالى إلى شعياء النبي أن اذهب إلى حزقيل الملك وقل له يوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك فقال: أوجه يونس ابن متى فانه قوى أمين فدعاه الملك وأمره أن يخرج فقال يونس: هل أمرك الله تعالى باخراجي؟ قال: لا قال: هل سماني لك؟ قال: لا فقال يونس: فههنا أنبياء غيري فألحوا عليه فخرج مغاضبا فأتى بحر الروم فوجد قوما هيئوا سفينة فركب معهم فلما وصلوا اللجة تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الغرق فقال الملاحون: ههنا رجل عاص أو عبد آبق ومن رسمنا اذا ابتلينا بذلك ان نقترع فمن وقعت عليه القرعة ألقيناه في البحر ولأن يغرق أحدنا خير من أن تغرق السفينة فاقترعوا ثلاث مرات فوقعت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام فقال: أنا الرجل العاصي والعبد الآبق فألقى نفسه في البحر فجاءت حوت فابتلعته فاوحى الله تعالى اليها أن لا تؤذيه بشعرة فاني جعلت بطنك سجنا له ولم أجعله طعاما لك ثم نجاه الله تعالى من بطنها ونبذه بالعراء وقد رق جلده فأنبت عليه شجرة من يقطين يستظل بها ويأكل من ثمرها حتى اشتد فلما يبست الشجرة حزن عليها يونس عليه السلام فقيل له: أتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون حيث لم تذهب اليهم ولم تطلب راحتهم؟ فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يذهب اليهم فتوجه نحوهم حتى دخل أرضهم وهم منه غير بعيد فأتاهم وقال لملكهم: إن الله تعالى ارسلني اليك فأرسل معي بني اسرائيل قالوا: ما نعرف ما تقول ولو علمنا أنك صادق لفعلنا وقد أتيناكم في دياركم وسبيناكم فلو كان الأمر كما تقول لمنعنا الله تعالى عنكم فطاف فيهم ثلاثة أيام يدعوهم إلى ذلك فأبوا عليه فأوحى الله تعالى اليه قل لهم إن لم يؤمنوا جاءهم العذاب فأبلغهم فأبوا فخرج من عندهم فلما فقدوه ندموا على فعلهم فانطلقوا يطلبونه فلم يقدروا عليه ثم ذكروا أمرهم وأمر يونس عليه السلام للعلماء الذين عندهم فقالوا: انظروا واطلبوه في المدينة فان كان فيها فليس كما ذكر من نزول العذاب وإن كان قد خرج فهو كما قال فطلبوه فقيل لهم: إنه خرج العشية فلما أيسوا غلقوا باب مدينتهم ولم يدخلوا فيها دوابهم ولا غيرها وعزلوا كل واحدة عن ولدها وكذا الصبيان والامهات ثم قاموا ينتظرون الصبح فلما انشق الصبح نزل العذاب من السماء فشقوا جيوبهم ووضعت الحوامل ما في بطونها وصاحت الصبيان والدواب فرفع الله تعالى العذاب عنهم فبعثوا إلى يونس حتى لقوه فآمنوا به وبعثوا معه بني اسرائيل، وقيل مغاضبا لربه عز وجل، وحكى في هذه المغاضبة كيفيات، وتعقب ذلك في البحر بأنه يجب اطراح هذا القول إذ لا يناسب ذلك منصب النبوة وينبغي أن يتأول لمن قال ذلك من العلماء كالحسن. والشعبي. وابن جبير. وغيرهم من التابعين. وابن مسعود من الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأن يكون معنى قولهم لربه لأجل ربه تعالى وحمية لدينه. فاللام لام العلة

لا اللام الموصلة للمفعول به انتهى *

وكون المراد مغاضبا لربه عز وجل مقتضى زعم اليهود فانهم زعموا أن الله تعالى أمره أن يذهب إلى نينوى وينذر أهلها فهرب إلى ترسيس من ذلك وانحدر إلى يافا ونزل فى السفينة فعظمت الامواج وأشرفت السفينة على الغرق فاقترع أهلها فوقعت القرعة عليه فرمى بنفسه إلى البحر فالتقمه الحوت ثم ألقاه وذهب إلى نينوى فكان ماكان ، ولا يخفى أن مثل هذا الهرب مما يجل عنه الانبياء عليهم السلام واليهود قوم بهت *

ونصب (مغاضبا) على الحال وهو من المفاعلة التى لا تقتضى اشتراكا نحو عاقبت اللص وسافرت ، وكأنه استعمل ذلك هنا للمبالغة ، وقيل المفاعلة على ظاهرها فانه عليه السلام غضب على قومه لكفرهم وهم غضبوا عليه بالذهاب لخوفهم لحوق العذاب . وقرأ أبو سرف (مغضبا) اسم مفعول ﴿ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ أى انه أى الشأن لن نقدر ونقضى عليه بعقوبة ونحوها أو لن نضيق عليه فى أمره بحبس ونحوه ، ويؤيد الاول قراءة عمر بن عبد العزيز . والزهرى (نقدر) بالنون مضمومة وفتح القاف وكسر الدال مشددة ، وقراءة على كرم الله تعالى وجهه . واليمانى (يقدر) بضم الياء وفتح القاف والدال مشددة فان الفعل فيهما من التقدير بمعنى القضاء والحكم كما هو المشهور ، ويجوز أن يكون بمعنى التضييق فانه ورد بهذا المعنى أيضا كما ذكره الراغب ، وظن معاوية رضى الله تعالى عنه أنه من القدرة فاستشكل ذلك إذ لا يظن أحد فضلا عن النبى عليه السلام عدم قدرة الله تعالى عليه وفزع إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فاجابه بما ذكرناه أولا ، وجوز أن يكون من القدرة وتكون مجازا عن اعمالها أى فظن أن لن نعمل قدرتنا فيه أو يكون الكلام من باب التمثيل أى فعل فعل من ظن أن لن نقدر عليه فى مراغمته قومه من غير انتظار لامرنا ، وقيل : يجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه عليه السلام بوسوسة الشيطان ثم يردعه ويرد بالبرهان كما يفعل المؤمن المحقق بنزغات الشيطان ومايوسوس اليه فى كل وقت ، ومنه (وتظنون بالله الظنونا) والخطاب للمؤمنين . وتعقبه صاحب الفرائد بأن مثله عن المؤمن بعيد فضلا عن النبى المعصوم لانه كفر ، وقوله تعالى (تظنون) الخ ليس من هذا القبيل على أنه شامل للخاص وغيرهم ، وبأن ماهجس ولم يستقر لا يسمى ظنا ، وبأن الخواطر لا عتب عليها ، وبأنه لوكان حامله على الخروج لم يكن من قبيل الوسوسة . وأجيب بأن الظن بمعنى الهجس فى الخاطر من غير ترجيح مجاز مستعمل والعتب على ذهابه مغاضبا ولا وجه لجعله حاملا على الخروج ، ومع هذا هو وجه لا وجاهة له . وقرأ ابن أبى ليلى . وابو سرف . والكلبى . وحميد بن قيس . ويعقوب (يقدر) بضم الياء وفتح الدال مخففا ، وعيسى . والحسن بالياء مفتوحة وكسر الدال *

﴿ فَنَادَى ﴾ الفاء فصيحة أى فكان ما كان من المساهمة والتقام الحوت فنادى ﴿ فِى الظُّلُمَاتِ ﴾ أى فى الظلمة الشديدة المتكاثفة فى بطن الحوت جعلت الظلمة لشدتها كأنها ظلمات ، وانشد السيرافى :

وليل تقول الناس فى ظلماته سواء صحيحات العيون وعورها

أو الجمع على ظاهره والمراد ظلمة بطن الحوت وظلمة البحر وظلمة الليل ، وقيل : ابتلع حوته حوت أكبر منه فحصل فى ظلمتى بطنى الحوتين وظلمتى البحر والليل ﴿ أَنْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنْتَ ﴾ أى بأنه لا اله إلا أنت على أن أن مخففة من الثقيلة والجار مقدر وضمير الشأن محذوف أو أى لا اله إلا أنت على أنها مفسرة ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾

أي أنزهك تنزيها لائقا بك من أن يعجزك شيء أو أن يكون ابتلائي بهذا من غير سبب من جهتي ﴿ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ٨٧ ﴾ لأنفسهم بتعريضهم للهلاك حيث بادرت إلى المهاجرة من غير أمر على خلاف معتاد الأنبياء عليهم السلام ، وهذا اعتراف منه عليه السلام بذنبه واظهار لتوبته ليفرج عنه كربته ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ﴾ أي دعاءه الذي دعاه في ضمن الاعتراف واظهار التوبة على ألطف وجه وأحسنه . أخرج أحمد . والترمذي . والنسائي . والحكيم في نوادر الاصول . والحاكم وصححه . وابن جرير . والبيهقي في الشعب . وجماعة عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ قال « دعوة ذي النون اذ هو في بطن الحوت لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين لم يدع بها مسلم ربه في شيء قط الا استجاب له » وأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن أن ذلك اسم الله تعالى الاعظم ، وأخرج ذلك الحاكم عن سعد مرفوعا ، وقد شاهدت أثر الدعاء به ولله تعالى الحمد حين أمرني بذلك من أظن ولايته من الغرباء المجاورين في حضرة الباز الاشهب وكان قد أصابني من البلاء ما الله تعالى أعلم به وفي شرحه طول وأنت ملول ه

وجاء عن أنس مرفوعا أنه عليه السلام حين دعا بذلك أقبلت دعوته تحف بالعرش فقالت الملائكة عليهم السلام : هذا صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة فقال الله تعالى : أما تعرفون ذلك ؟ قالوا : يارب ومن هو ؟ قال : ذاك عبدي يونس قالوا : عبدك يونس الذي لم يزل يرفع له عمل متقبل ودعوة مجابة يارب أفلا ترحم ما كان يصنع في الرخاء فتنجيه من البلاء . قال : بلى فأمر الحوت فطرحه وذلك قوله تعالى ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ ﴾ أي الذي ناله حين التقمه الحوت بأن قذفه إلى الساحل بعد ساعات قال الشعبي : التقمه ضحى ولفظه عشية ، وعن قتادة أنه بقي في بطنه ثلاثة أيام وهو الذي زعمته اليهود ، وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه أنه بقي سبعة أيام ،

وروى ابن أبي حاتم عن أبي مالك أنه بقي أربعين يوما ، وقيل المراد بالغم غم الخطيئة والمتقدم أظهر ، ولم يقل جل شأنه فنجيناه كما قال تعالى في قصة أيوب عليه السلام فكشفنا - قال بعض الأجلة - لأنه دعا بالخلاص من الضر فالكشف المذكور يترتب على استجابته ويونس عليه السلام لم يدع فلم يوجد وجه الترتيب في استجابته . ورد بأن الفاء في قصة أيوب عليه السلام تفسيرية والعطف هنا أيضا تفسيري والتفنن طريقة مسلوكة في البلاغة ، ثم لانسلم أن يونس عليه السلام لم يدع ولو لم يكن منه دعاء لم تتحقق الاستجابة اه ه

وتعقبه الخفاجي بأنه لامحصل له ، وكونه تفسيرا لا يدفع السؤال لأن حاصله لم أتى بالفاء ثمت ولم يؤت بها هنا ؟ فالظاهر أن يقال : إن الأول دعاء بكشف الضر على وجه التلطف فلما أجمل في الاستجابة وكان السؤال بطريق الايماء ناسب أن يؤتى بالفاء التفصيلية ، وأما هنا فلما هاجر عليه السلام من غير أمر كان ذلك ذنبا بالنسبة إليه عليه السلام كما أشار إليه بقوله (إني كنت من الظالمين) فأوحى اليه هو الدعاء بعدم مؤاخذته بما صدر منه فالاستجابة عبارة عن قبول توبته وعدم مؤاخذته ، وليس ما بعده تفسيرا له بل زيادة إحسان على مطلوبه ولذا عطف بالواو اه ه ولايخفى أن ماذكره لايتسنى في قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الكرب العظيم) وقوله سبحانه (وزكريا إذ نادى ربه رب لاتذرني فردا وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى) إذ لم يكن سؤال نوح عليه السلام بطريق الايماء مع أنه قال تعالى في قصته

(فنجينا) بالفاء وزكريا عليه السلام لم يصدر منه ما يعد ذنبا بالنسبة إليه ليتلطف في سؤال عدم المؤاخذة مع أنه قال سبحانه في قصته (ووهبنا) بالواو فلا بد حينئذ من بيان نكتة غير ما ذكر للتعبير في كل موضع من هذين الموضعين بما عبر ، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره الشهاب في الآية الأخيرة ، وربما يقال : إنه جيء بالفاء التفصيلية في قصتي نوح . وأيوب عليهما السلام اعتناء بشأن الاستجابة لمكان الإجمال والتفصيل لعظم ما كانا فيه وتفاقمه جداً ، ألا ترى كيف يضرب المثل ببلاء أيوب عليه السلام حيث كان في النفس والأهل والمال واستمر إلى ما شاء الله تعالى وكيف وصف الله تعالى ما نجى الله سبحانه منه نوحا عليه السلام حيث قال عز وجل (فنجيناه وأهله من الكرب العظيم) ولا كذلك ما كان فيه ذو النون . وزكريا عليهما السلام بالنسبة إلى ذلك فلذا جيء في آيتيهما بالواو وهي وإن جاءت للتفسير لكن مجيء الفاء لذلك أكثر ، ولا يبعد عندي ما ذكره الخفاجي في هذه الآية من كون الاستجابة عبارة عن قبول توبته عليه السلام والتنجية زيادة إحسان على مطلوبه ويقال فيما سيأتي ما ستسمعه إن شاء الله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ أي مثل ذلك الإنجاء الكامل ﴿نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ ٨٨﴾ من غموم دعوا الله تعالى فيها بالإخلاص لا إنجاء أدنى منه •

وقرأ الجحدري (ننجي) مشددا مضارع نجي . وقرأ ابن عامر . وأبو بكر (نجي) بنون واحدة مضمومة وتشديد الجيم وإسكان الياء ، واختار أبو عبيدة هذه القراءة على القراءة بنونين لكونها أوفق بالرسم العثماني لما أنه بنون واحدة ، وقال أبو علي في الحجة : روي عن أبي عمرو (نجي) بالإدغام والنون لا تدغم في الجيم وإنما أخفيت لأنها ساكنة تخرج من الخياشيم فحذفت من الكتاب وهي في اللفظ ، ومن قال : تدغم فقد غلط لأن هذه النون تخفى مع حروف الفم وتسمى الأحرف الشجرية وهي الجيم والشين والضاد وتبيينها لحن فلما أخفي ظن السامع أنه مدغم انتهى •

وقال أبو الفتح ابن جني : أصله ننجي كما في قراءة الجحدري فحذفت النون الثانية لتوالي المثلين والأخرى جيء بها لمعنى والثقل إنما حصل بالثانية وذلك كما حذفت التاء الثانية في (تظاهرون) ولا يضر كونها أصلية وكذا لا يضر عدم اتحاد حركتها مع حركة النون الأولى فإن الداعي إلى الحذف اجتماع المثلين مع تعذر الإدغام فقول أبي البقاء : إن هذا التوجيه ضعيف لوجهين ، أحدهما أن النون الثانية أصل وهي فاء الكلمة فحذفها يبعد جدا ، والثاني أن حركتها غير حركة النون الأولى فلا يستثقل الجمع بينهما بخلاف (تظاهرون) ليس في حيز القبول ، وإنما امتنع الحذف في (تتجافى) لخوف اللبس بالماضي بخلاف ما نحن فيه لأنه لو كان ماضيا لم يسكن آخره ، وكونه سكن تخفيفاً خلاف الظاهر ، وقيل هو فعل ماض مبني لما لم يسم فاعله وسكنت الياء للتخفيف كما في قراءة من قرأ (وذروا ما بقي من الربا) وقوله :

هو الخليفة فارضوا ما رضي لكم ماضي العزيمة ما في حكمه جنف

ونائب الفاعل ضمير المصدر و (المؤمنين) مفعول به ، وقد أجاز قيام المصدر مقام الفاعل مع وجود المفعول به الأخفش . والكوفيون . وأبو عبيد ، وخرجوا على ذلك قراءة أبي جعفر (ليجزى قوما) وقوله :

ولو ولدت قفيرة جرو كلب لسب بذلك الكلب الكلابا

والمشهور عن البصريين أنه متى وجد المفعول به لم يقم غيره مقام الفاعل ، وقيل إن (المؤمنين) منصوب بإضمار فعل أي وكذلك نجي هو أي الانجاء ننجي المؤمنين ، وقيل هو منصوب بضمير المصدر والكل كما ترى ﴿ وَزَكَرِيَّا ﴾ أي واذكر خبره عليه السلام ﴿ إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا ﴾ أي وحيدا بلا ولد يرثني كما يشعر به التذييل بقوله تعالى ﴿ وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ٨٩ ﴾ ولو كان المراد بلا ولد يصاحبني ويعاونني لقيل وأنت خير المعينين ، والمراد بقوله (وأنت خير الوارثين) وأنت خير حي يبقى بعد ميت ، وفيه مدح له تعالى بالبقاء وإشارة إلى فناء من سواه من الأحياء . وفي ذلك استمطار لسحائب لطفه عز وجل ، وقيل أراد بذلك رد الأمر اليه سبحانه كأنه قال : إن لم ترزقني ولدا يرثني فأنت خير وارث فحسبي أنت .

واعترض بأنه لا يناسب مقام الدعاء إذ من آداب الداعي أن يدعو بجد واجتهاد وتصميم منه . في الصحيحين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا دعا أحدكم فلا يقل : اللهم اغفر لي إن شئت ارحمني إن شئت ارزقني إن شئت ليعزم مسألته فإن الله تعالى يفعل ما يشاء لا مكره له » ، وفي رواية في صحيح مسلم « ولكن ليعزم المسألة وليعزم الرغبة فإن الله تعالى لا يتعاظمه شيء أعطاه » ويمكن أن يقال : ليس هذا من قبيل ارزقني إن شئت إذ ليس المقصود منه إلا إظهار الرضا والاعتماد على الله عز وجل لو لم يجب دعاءه وليس المقصود من ارزقني إن شئت ذلك فتأمل .

﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ﴾ دعاءه ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى ﴾ وقد مر بيان كيفية ذلك ﴿ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾ أي أصلحناها للمعاشرة بتحسين خلقها وكانت سيئة الخلق طويلة اللسان كما روي عن ابن عباس . وعطاء بن أبي رباح ، ومحمد ابن كعب القرظي . وعون بن عبد الله أو أصلحناها له عليه السلام برد شبابها اليها وجعلها ولودا وكانت لا تلد كما روي عن ابن جبير . وقتادة ، وعلى الأول تكون هذه الجملة عطفا على جملة (استجبنا) لأنه عليه السلام لم يدع بتحسين خلق زوجه .

قال الخفاجي : ويجوز عطفها على (وهبنا) وحينئذ يظهر عطفه بالواو لأنه لما فيه من الزيادة على المطلوب لا يعطف بالفاء التفصيلية ، وعلى الثاني العطف على (وهبنا) وقدم هبة يحيى مع توقفها على إصلاح الزوج للولادة لأنها المطلوب الأعظم ، والواو لا تقتضي ترتيبا فلا حاجة لما قيل : المراد بالهبة إرادتها ، قال الخفاجي : ولم يقل سبحانه : فوهبنا لأن المراد الامتنان لا التفسير لعدم الاحتياج اليه مع أنه لا يلزم التفسير بالفاء بل قد يكون العطف التفسيري بالواو انتهى ، ولا يخفى ما فيه فتدبر ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ تعليل لما فصل من فنون إحسانه المتعلقة بالأنبياء المذكورين سابقا عليهم السلام ، فضمائر الجمع للأنبياء المتقدمين ، وقيل : لزكريا . وزوجه . ويحيى ، والجملة تعليل لما يفهم من الكلام من حصول القرب والزلفى والمراتب العالية لهم أو استئناف وقع جوابا عن سؤال تقديره ما حالهم ؟ والمعول عليه ما تقدم ، والمعنى إنهم كانوا يجدون ويرغبون في أنواع الأعمال الحسنة وكثيرا ما يتعدى أسرع بفي لما فيه من معنى الجد والرغبة فليست في بمعنى إلى أو للتعليل ولا الكلام من قبيل * يجرح في عراقيبها نصلي * ﴿ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ﴾ أي راغبين في نعمنا وراهبين من نقمنا أو راغبين في قبول أعمالهم وراهبين من ردها ، فرغبا ورهبا مصدران في موضع

الحال بتأويلها باسم الفاعل ، ويجوز أن يكون ذلك بتقدير مضاف أي ذوي رغب ، ويجوز إبقاؤهما على الظاهر مبالغة ، وجوز أن يكونا جمعين كخدم جمع خادم لكن قالوا : إن هذا الجمع مسموع في ألفاظ نادرة ، وجوز أن يكونا نصبا على التعليل أي لأجل الرغبة والرهبة ، وجوز أبو البقاء نصبهما على المصدر نحو قعدت جلوسا وهو كما ترى .

وحكى في مجمع البيان أن الدعاء رغبة ببطون الأكف ورهبة بظهورها ، وقد قال به بعض علمائنا ، والظاهر أن الجملة معطوفة على جملة (يسارعون) فهي داخلة معها في حيز (كانوا) ، وفي عدم إعادتها رمز إلى أن الدعاء المذكور من توابع تلك المسارعة ، وقرأت فرقة (يدعونا) بحذف نون الرفع ، وقرأ طلحة (يدعونا) بنون مشددة أدغم نون الرفع في نون ضمير النصب ، وقرأ (رغبا ورهبا) بفتح الراء وإسكان ما بعدها و(رغبا ورهبا) بالضم والإسكان ﴿ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ٩٠ ﴾ أي مخبتين متضرعين أو دائمي الوجل ، وحاصل التعليل أنهم نالوا من الله تعالى ما نالوا بسبب اتصافهم بهذه الخصال الحميدة .

وقوله تعالى ﴿ وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾ نصب نصب نظائره السابقة ، وقيل رفع على الابتداء والخبر محذوف أي مما يتلى عليكم أو هو قوله تعالى ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا ﴾ والفاء زائدة عند من يجيزه ، والمراد بالموصول مريم عليها السلام ، والإحصان بمعناه اللغوي وهو المنع مطلقا ، والفرج في الأصل الشق بين الشيئين كالفرجة وما بين الرجلين وكني به عن السوأة وكثر حتى صار كالصريح في ذلك وهو المراد به هنا عند جماعة أي منعت فرجها من النكاح بقسميه كما قالت (ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا) وكان التبتل إذ ذاك مشروعا للنساء والرجال ، وقيل الفرج هنا جيب قميصها منعته من جبريل عليه السلام لما قرب منها لينفخ حيث لم تعرفه .

وعبر عنها بما ذكر لتفخيم شأنها وتنزيهها عما زعموه في حقها ، والمراد من الروح بمعناه المعروف ، والإضافة إلى ضميره تعالى للتشريف ، ونفخ الروح عبارة عن الإحياء وليس هناك نفخ حقيقة ، ثم هذا الإحياء لعيسى عليه السلام وهو لكونه في بطنها صح أن يقال : نفخنا فيها فإن ما يكون فيما في الشيء يكون فيه فلا يلزم أن يكون المعنى أحييناها وليس بمراد ، وهذا كما يقول الزمار : نفخت في بيت فلان ، وهو قد نفخ في المزمار في بيته ، وقال أبو حيان : الكلام على تقدير مضاف أي فنفخنا في ابنها .

ويجوز أن يكون المراد من الروح جبريل عليه السلام كما قيل في قوله تعالى (فأرسلنا إليها روحنا) ومن ابتدائية وهناك نفخ حقيقة وإسناده إليه تعالى مجاز أي فنفخنا فيها من جهة روحنا ، وكان جبريل عليه السلام قد نفخ من جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها فصح أن النفخ فيها من غير غبار يحتاج إلى النفخ ، ثم النفخ لازم وقد يتعدى فيقال نفخنا الروح .

وقد جاء ذلك في بعض الشواذ ونص عليه بعض الأجلة فإنكاره من عدم الاطلاع ﴿ وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا ﴾ أي جعلنا قصتهما أو حالهما ﴿ آيَةً لِّلْعَالَمِينَ ٩١ ﴾ فإن من تأمل حالتهما تحقق كمال قدرته عز وجل ، فالمراد بالآية ما حصل بهما من الآية التامة مع تكاثر آيات كل واحد منهما ، وقيل أريد بالآية الجنس الشامل لما لكل واحد منهما من الآيات المستقلة ، وقيل : المعنى وجعلناها آية وابنها آية فحذفت الأولى لدلالة الثانية عليها

واستدل بذكر مريم عليها السلام مع الانبياء في هذه السورة على أنها كانت نبية إذ قرنت معهم في الذكر ه وفيه أنه لا يلزم من ذكرها معهم كونها منهم ولعلها إنما ذكرت لأجل عيسى عليه السلام، وناسب ذكرها هنا قصة زكريا وزوجه وابنهما يحيى للقرابة التي بينهم عليهم السلام ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ ﴾ خطاب للناس قاطبة، والاشارة إلى ملة التوحيد والاسلام وذلك من باب (هذا فراق بيني و بينك) وهذا أحوك تصور المشار اليه في الذهن وأشير اليه، وفيه أنه متميز أكمل التمييز. لهذا لم يبين بالوصف، والأمة على ما قاله صاحب المطلع أصلها القوم يجتمعون على دين واحد ثم اتسع فيها حتى أطلقت على نفس الدين، والأشهر أنها الناس المجتمعون على أمر أو في زمان وإطلاقها على نفس الدين مجاز، وظاهر كلام الراغب أنه حقيقة أيضا وهو المراد هنا، وأريد بالجملة الخبرية الامر بالمحافظة على تلك الملة ومراعاة حقوقها. والمعنى أن ملة الاسلام ملتكم التي يجب أن تحافظوا على حدودها وتراعوا حقوقها فافعلوا ذلك، وقوله تعالى ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ نصب على الحال من (أمة) والعامل فيها اسم الاشارة، ويجوز أن يكون العامل في الحال غير العامل في صاحبها وإن كان الاكثر الاتحاد كما في شرح التسهيل لأبي حيان، وقيل بدل من (هذه) ومعنى وحدتها اتفاق الانبياء عليهم السلام عليها أي إن هذه أمتكم أمة غير مختلفة فيما بين الانبياء عليهم السلام بل أجمعوا كلهم عليها فلم تتبدل في عصر من الأعصار كما تبدلت الفروع، وقيل بمعنى وحدتها عدم مشاركة غيرها وهو الشرك لها في القبول وصحة الاتباع ه

وجوز أن تكون الاشارة إلى طريقة الانبياء المذكورين عليهم السلام والمراد بها التوحيد أيضا، وقيل: هي اشارة إلى طريقة ابراهيم عليه السلام والكلام متصل بقصته وهو بعيد جدا، وأبعد منه بمراحل ما قيل إنها اشارة إلى ملة عيسى عليه السلام والكلام متصل بما عنده كأنه قيل وجعلناها وابنها آية للعالمين قائلين لهم إن هذه أي الملة التي بعث بها عيسى أمتكم الخ بل لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا، وقيل: إن (هذه) اشارة إلى جماعة الانبياء المذكورين عليهم السلام والامة بمعنى الجماعة أي إن هؤلاء جماعتكم التي يلزمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحق غير مختلفين، وفيه جهة حسن كما لا يخفى، والأول أحسن وعليه جمهور المفسرين وهو المروى عن ابن عباس. ومجاهد. وقتادة، وجوز بعضهم كون الخطاب للمؤمنين كافة، وحمله الطيبي للمعاندين خاصة حيث قال في وجه ترتيب النظم الكريم: إن هذه السورة نازلة في بيان النبوة وما يتعلق بها والمخاطبون المعاندون من أمة محمد ﷺ فلما فرغ من بيان النبوة وتكريره تقريرا ومن ذكر الانبياء عليهم السلام مسليا عاد إلى خطابهم بقوله تعالى شأنه (إن هذه أمتكم) الخ أي هذه الملة التي كررتها عليكم ملة واحدة أختارها لكم لتتمسكوا بها وبعبادة الله تعالى والقول بالتوحيد وهي التي أدعوكم اليها لتعضوا عليها بالنواجذ لأن سائر الكتب نازلة في شأنها والانبياء كلهم مبعوثون للدعوة اليها ومتفقون عليها، ثم لما علم إصرارهم قيل (وتقطعوا) الخ، وحاصل المعنى الملة واحدة والرب واحد والانبياء عليهم السلام متفقون عليها وهؤلاء البعداء جعلوا أمر الدين الواحد فيما بينهم قطعا كما يتوزع الجماعة الشيء الواحد انتهى، والاظهر العموم، وأمر النظم عليه يؤخذ من كلام الطيبي بأدنى التفات. وقرأ الحسن (أمتكم) بالنصب على أنه بدل من (هذه) أو عطف بيان

عليه و(أمة واحدة) بالرفع على أنه خبر إن . وقرأ هو أيضا وابن اسحق . والاشهب العقيلي . وأبو حيوة . وابن أبي عبلة . والجعفي . وهرون عن أبي عمرو . والزعفراني برفعهما على أنهما خبرا إن ، وقيل : الاول خبر والثاني بدل منه بدل نكرة من معرفة أو هو خبر مبتدأ محذوف أي هي أمة واحدة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أي أنا الحكم إله واحد ﴿ فَاعْبُدُونِ ٩٢ ﴾ خاصة ، وتفسير الرب بالإله لأنه رتب عليه الامر بالعبادة ، والدلالة على الوحدة من حدة الملة ، وفي لفظ الرب اشعار بذلك من حيث أن الرب وإن توهم جواز تعدده في نفسه لا يمكن أن يكون لكل مربوب إلا رب واحد لأنه مفيض الوجود وكمالاته معا ، وفي العدول إلى لفظ الرب ترجيح جانب الرحمة وأنه تعالى يدعوهم إلى عبادته بلسان الترغيب والبسط قاله في الكشف .

﴿ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ ﴾ أي جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا على أن تقطع مضمن معنى الجعل فلذا تعدى إلى (أمرهم) بنفسه ، وقال أبو البقاء : تقطعوا أمرهم أي في أمرهم أي تفرقوا ، وقيل : عدي بنفسه لأنه بمعنى قطعوا أي فرقوا ، وقيل : (أمرهم) تمييز محول عن الفاعل أي تقطع امرهم انتهى ، وماذكر أولا اظهر وأمر التمييز لا يخفى على ذي تمييز ، ثم أصل الكلام وتقطعتم أمركم بينهم على الخطاب فالتفت إلى الغيبة لينعى عليهم ما فعلوا من التفرق في الدين وجعله قطعا موزعة وينهى ذلك إلى الآخرين كأنه قيل ألا ترون إلى عظم ما ارتكب هؤلاء في دين الله تعالى الذي أجمعت عليه كافة الانبياء عليهم السلام وفي ذلك ذم للاختلاف في الاصول .

﴿ كُلٌّ ﴾ أي كل واحدة من الفرق المتقطعة أو كل واحد من آحاد كل واحدة من تلك الفرق ﴿ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ ٩٣ ﴾ بالبعث لا إلى غيرنا فنجازيهم حينئذ بحسب أعمالهم ، ولا يخفى ما في الجملة من الدلالة على الثبوت والتحقق .

وقوله تعالى ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ ﴾ تفصيل للجزاء أي فمن يعمل بعض الصالحات أو بعضا من الصالحات ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ بما يجب الايمان به ﴿ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ ﴾ أي لا حرمان لثواب عمله ذلك ، عبر عنه بالكفران الذي هو ستر النعمة وجحودها لبيان كمال نزاهته تعالى عنه بتصويره بصورة مايستحيل صدوره عنه سبحانه من القبائح ، وابراز الاثابة في معرض الامور الواجبة عليه تعالى ونفي نفي الجنس المفيد للعموم للمبالغة في التنزيه ، والظاهر أن التركيب على طرز «لا مانع لما أعطيت» والكلام فيه مشهور بين علماء العربية ، وعبر عن العمل بالسعي لاظهار الاعتداد به ، وفي حرف عبد الله (فلا كفر) والمعنى واحد ﴿ وَإِنَّا لَهُ ﴾ أي لسعيه ، وقيل : الضمير لمن وليس بشيء ﴿ كَاتِبُونَ ٩٤ ﴾ أي مثبتون في صحيفة عمله لا يضيع بوجه ما ، واستدل بالآية على أن قبول العمل الصالح مطلقا مشروط بالايمان وهو قول لبعضهم ، وقال آخرون : الايمان شرط لقبول مايحتاج إلى النية من الاعمال ، وتحقيقه في موضعه .

﴿ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ ﴾ أي على أهل قرية فالكلام على تقدير مضاف أو القرية مجاز عن أهلها والحرام مستعار للممتنع وجوده بجامع أن كل واحد منهما غير مرجو الحصول ، وقال الراغب : الحرام الممنوع منه إما بتسخير إلهي وإما بمنع قهري وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يرتسم أمره ، وذكر أنه قد حمل في هذه الآية على التحريم بالتسخير كما في قوله تعالى : (وحرمنا عليه المراضع) وقرأ أبو حنيفة وحمزة والكسائي . وأبو بكر . وطلحة والأعمش . وأبو عمرو في رواية (وحرم) بكسر الحاء وسكون الراء .

وقرأ قتادة. ومطر الوراق. ومحبوب عن أبي عمرو بفتح الحاء وسكون الراء، وقرأ عكرمة (وحرم) الحاء وكسر الراء والتنوين. وقرأ ابن عباس. وعكرمة أيضا. وابن المسيب. وقتادة أيضا بكسر الراء وفتح الحاء والميم على المضي. وقرأ ابن عباس. وعكرمة بخلاف عنهما. وأبو العالية. وزيد بن على بضم الراء وفتح الحاء والميم على المضي أيضا، وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قرأ بفتح الحاء والراء والميم على المضي أيضا ه

وقرأ اليماني (وحرم) بضم الحاء وكسر الراء مشددة وفتح الميم على أنه فعل ماض مبني لما لم يسم فاعله ه

﴿ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ أي قدرنا هلاكها أو حكمنا به في الأزل لغاية طغيانهم وعتوهم فيما لا يزال ه

وقرأ السلمي. وقتادة (أهلكتها) بتاء المتكلم، وقوله تعالى: ﴿ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ٩٥ ﴾ في تأويل اسم مرفوع على الابتداء خبره (حرام) قال ابن الحاجب في أماليه: ويجب حينئذ تقديمه لما تقرر في النحو من أن الخبر عن أن يجب تقديمه، وجوز أن يكون (حرام) مبتدأ و(أنهم) فاعله سد مسد خبره وإن لم يعتمد على نفي أو استفهام بناء على مذهب الأخفش فإنه لا يشترط في ذلك الاعتماد خلافا للجمهور كما هو المشهور ه

وذهب ابن مالك أن رفع الوصف الواقع مبتدأ المكتفى به عن الخبر من غير اعتماد جائز بلا خلاف وإنما الخلاف في الاستحسان وعدمه فسيبويه يقول: هو ليس بحسن والأخفش يقول: هو حسن وكذا الكوفيون كما في شرح التسهيل؛ والجملة لتقرير ما قبلها من قوله تعالى (كل إلينا راجعون) وما في أن من معنى التحقيق معتبر في النفي المستفاد من (حرام) لا في المنفي أي ممتنع البتة عدم رجوعهم إلينا للجزاء لأن عدم رجوعهم المحقق ممتنع، وتخصيص امتناع عدم رجوعهم بالذكر مع شمول الامتناع لعدم رجوع الكل حسبما نطق به قوله تعالى (كل إلينا راجعون) لأنهم المنكرون للبعث والرجوع دون غيرهم، وهذا المعنى محكي عن أبي مسلم بن بحر، ونقله أبو حيان عنه لكنه قال: إن الغرض من الجملة على ذلك إبطال قول من ينكر البعث، وتحقيق ما تقدم من أنه لا كفران لسعي أحد وأنه يجزى على ذلك يوم القيامة، ولا يخفى ما فيه ه

وقال أبو عبيدة: المعنى وممتنع على قرية قدرنا هلاكها أو حكمنا به رجوعهم إلينا أي توبتهم على أن (لا) سيف خطيب مثلها في قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) في قول، وقيل (حرام) بمعنى واجب كما في قول الخنساء:

وإن حراما لا أرى الدهر باكيا   على شجوه إلا بكيت على صخر

ومن ذلك قوله تعالى (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا) الخ فإن ترك الشرك واجب، وعلى هذا قال مجاهد. والحسن (لا يرجعون) لا يتوبون عن الشرك،

وقال قتادة. ومقاتل: لا يرجعون إلى الدنيا. والظاهر على هذا أن المراد بأهلكناها أوجدنا إهلاكها بالفعل، والمراد بالهلاك الهلاك الحسي، ويجوز على القول بأن المراد بعدم الرجوع عدم التوبة أن يراد به الهلاك المعنوي بالكفر والمعاصي. وقرئ (إنهم) بكسر الهمزة على أن الجملة استئناف تعليلي لما قبلها، فحرام خبر مبتدأ محذوف أي حرام عليها ذلك وهو ما ذكر في الآية السابقة من العمل الصالح المشفوع بالإيمان والسعي المشكور ثم علل بقوله تعالى (إنهم لا يرجعون) عما هم عليه من الكفر فكيف لا يمتنع ذلك، ويجوز حمل الكلام على قراءة الجمهور بالفتح على هذا المعنى بحذف حرف التعليل أي لأنهم لا يرجعون. والزجاج قدر المبتدأ في ذلك أن يتقبل عملهم فقال: المعنى وحرام على قرية حكمنا بهلاكها أن يتقبل عملهم لأنهم لا يتوبون

ودل على ذلك قوله تعالى قبل: ﴿ فلا كفران لسعيه ﴾ حيث أن المراد منه يتقبل عمله و(حتى) في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ ﴾ ابتدائية والكلام بعدها غاية لما يدل عليه ماقبلها كأنه قيل: يستمرون على ما هم عليه من الهلاك حتى اذا قامت القيامة يرجعون الينا ويقولون ياويلنا الخ أو غاية للحرمة أي يستمر امتناع رجوعهم الى التوبة حتى اذا قامت القيامة يرجعون اليها وذلك حين لاينفعهم الرجوع أو غاية لعدم الرجوع عن الكفر أي لا يرجعون عنه حتى اذا قامت القيامة يرجعون عنه وهو حين لا ينفعهم ذلك، وهذا بحسب تعدد الأقوال في معنى الآية المتقدمة والتوزيع غير خفي، وقال ابن عطية حتى متعلقة بقوله تعالى: (تقطعوا) الخ قال أبو حيان: وفيه بعـــد من كثرة الفصل لكنه من جهة المعنى جيد، وحاصله أنهم لا يزالون مختلفين غير مجتمعين على دين الحق إلى قرب مجيء الساعة فاذا جاءت الساعة انقطع ذلك الاختلاف وعلم الجميع أن مولاهم الحق وأن الدين المنجي كان دين التوحيد، ونسبة الفتح إلى يأجوج ومأجوج مجاز وهي حقيقة إلى السد أو الكلام على حذف المضاف وهو السد وإقامة المضاف اليه مقامه. وقرأت فرقة (فتحت) بالتشديد، وتقدم الكلام في يأجوج ومأجوج ﴿ وَهُمْ ﴾ أي يأجوج ومأجوج، وقيـــل الناس وروي عن مجاهد ﴿ مِّن كُلِّ حَدَبٍ ﴾ أي مرتفع من الارض كجبل وأكمة. وقرأ ابن عباس (جدث) بالجيم والثاء المثلثة وهو القبر، وهذه القراءة تؤيد رجوع الضمير إلى الناس، وقرىء بالجيم والفاء وهي بدل الثاء عند تميم ولا يختص ابدالها عندهم في آخر الكلمة فانهم يقولون مفثور مكان مغفور ﴿ يَنسِلُونَ ٩٦ ﴾ أي يسرعون، وأصل النسلان بفتحتين مقاربة الخطو مع الاسراع، قيل ويختص وضعا بالذئب وعليه يكون مجازا هنا. وقرأ ابن اسحق. وأبو السمال بضم السين ﴿ وَاقْتَرَبَ ﴾ أي قرب، وقيل هو ابلغ في القرب من قرب ﴿ الْوَعْدُ الْحَقُّ ﴾ وهو ما بعد النفخة الثانية من البعث والحساب والجزاء لا النفخة الأولى، والجملة عطف على (فتحت يأجوج) ثم ان هذا الفتح في زمن نزول عيسى عليه السلام من السماء وبعد قتله الدجال عند باب لد الشرقي، فقد أخرج مسلم. وأبو داود. والترمذي. والنسائي. وابن ماجه من حديث طويل « ان الله تعالى يوحي إلى عيسى عليه السلام بعد أن يقتل الدجال اني قد اخرجت عبادا من عبادي لا يدان لك بقتالهم فحرز عبادي إلى الطور فيبعث الله تعالى يأجوج ومأجوج وهم كما قال الله تعالى (من كل حدب ينسلون) فيرغب عيسى عليه السلام وأصحابه إلى الله عز وجل فيرسل عليهم نغفا في رقابهم فيصبحون موتى كموت نفس واحدة فيهبط عيسى عليه السلام وأصحابه فيرسل عليهم طيرا كأعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله تعالى ويرسل الله عز وجل مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر اربعين يوما فيغسل الارض حتى يتركها زلفة ويقال للارض انبتي ثمرتك فيومئذ يأكل النفر من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى ان اللقحة من الابل لتكفي الفئام من الناس واللقحة من البقر تكفي الفخذ والشاة من الغنم تكفي البيت فبينما هم على ذلك إذ بعث الله تعالى ريحا طيبة تحت آباطهم فتقبض روح كل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمر وعليهم تقوم الساعة » وجاء من حديث رواه أحمد. وجاعة « ان الساعة بعد أن يهلك يأجوج ومأجوج كالحامل المتم لا يدري أهلها حتى تفجأهم بولادها ليلا أو نهاراً » واخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال: ذكر لنا أن

النبي ﷺ قال « لو نتجت فرس عند خروجهم ما ركب فلوها حتى تقوم الساعة » وهذا مبالغة في القرب كالخبر الذي قبله .

﴿ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب الشرط ، وإذا للمفاجأة وهي تسد مسد الفاء الجزائية في الربط وليست عوضاً عنها فمتى كانت الجملة الاسمية الواقعة جزاء مقترنة بها لم تحتج إلى الفاء نحو (إذا هم يقنطون) وإذا جيء بهما معاً كما هنا يتقوى الربط ، والضمير للقصة والشأن وهو مبتدأ و(شاخصة) خبر مقدم و(أبصار) مبتدأ مؤخر ، والجملة خبر الضمير ، ولا يجوز أن يكون (شاخصة) الخبر و(أبصار) مرفوعاً به لأن خبر الضمير الشأن لا يكون إلا جملة مصرحاً بجزءيها ، وأجاز بعض الكوفيين كونه مفرداً فيجوز ما ذكر عنده .

وعن الفراء أن «هي» ضمير الأبصار فهو ضمير مبهم يفسره ما في حيز خبره ، وعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة في مثل ذلك جائز عند ابن مالك وغيره كما في ضمير الشأن ، ومن ذلك قوله :

• هو الجد حتى تفضل العين أختها • بل نقل عن الفراء أنه متى دل الكلام على المرجع وذكر بعده ما يفسره وإن لم يكن في حيز خبره لا يضر تقدمه ، وأنشد قوله :

فلا وأبيها لا تقول خليلتي ألا فرعني مالك بن أبي كعب

ونقل عنه أيضاً أن (هي) ضمير فصل وعماد يصلح موضعه هو وأنشد قوله :

بثوب ودينار وشاة ودرهم فهل هو مرفوع بما ههنا رأس

وهذا لا يتمشى إلا على أحد قولي الكسائي من إجازته تقديم الفصل مع الخبر على المبتدأ وقول من أجاز وقوعه قبل خبر نكرة ، وذكر الثعلبي أن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (فإذا هي) أي فإذا هي أي الساعة حاضرة أو بارزة أو واقعة ثم ابتدىء فقيل (شاخصة أبصار الذين كفروا) وهو وجه متكلف متنافر التركيب ، وقيل : جواب الشرط (اقترب) والواو سيف خطيب . ونقل ذلك في مجمع البيان عن الفراء .

ونقل عن الزجاج أن البصريين لا يجوزون زيادة الواو وأن الجواب عندهم قوله تعالى : ﴿ يَا وَيْلَنَا ﴾ أي القول المقدر قبله فإنه بتقدير قالوا يا ويلنا ، ومن جعل الجواب ما تقدم قدر القول ههنا أيضاً وجعله حالاً من الموصول يقولون أو قائلين «يا ويلنا» وجوز كون جملة يقولون يا ويلنا استئنافاً ، وشخوص الأبصار رفع أجفانها إلى فوق من دون أن تطرف وذلك للكفرة يوم القيامة من شدة الهول ، وأرادوا من نداء الويل التحسر وكأنهم قالوا : يا ويلنا تعال فهذا أوان حضورك ﴿ قَدْ كُنَّا ﴾ في الدنيا ﴿ فِي غَفْلَةٍ ﴾ تامة ﴿ مِنْ هَذَا ﴾ الذي دهمنا من البعث والرجوع إليه عز وجل للجزاء ، وقيل : من هذا اليوم لم نعلم أنه حق ﴿ بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ٩٧ ﴾ إضراب عن وصف أنفسهم بالغفلة أي لم نكن في غفلة منه حيث نبهنا عليه بالآيات والنذر بل كنا ظالمين بترك الآيات والنذر مكذبين بها أو ظالمين لأنفسنا بتعريضها للعذاب الخالد بالتكذيب .

وقوله تعالى ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ خطاب لكفار مكة وتصريح بمآل أمرهم مع كونه معلوماً مما سبق على وجه الإجمال مبالغة في الإنذار وإزاحة الأعذار ، فما عبارة عن أصنامهم ، والتعبير عنها بما على بابه لأنها على المشهور لما لا يعقل فلا يرد أن عيسى . وعزيراً . والملائكة عليهم الصلاة والسلام

عبدوا من دون الله تعالى مع أن الحكم لا يشملهم ، وشاع أن عبد الله بن الزبعرى (١) القرشي اعترض بذلك قبل اسلامه على رسول الله ﷺ فقال له عليه الصلاة والسلام : ياغـــلام ما أجهلك بلغة قومك لأني قلت (وما تعبدون) وما لما لم يعقل ولم أقل ومن تعبدون ، وتعقبه ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف بأنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم (٢) وهو لا أصل له ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند والوضع عليه ظاهر والعجب ممن نقله من المحدثين انتهى ، ويشكل على ما قالنا ما أخرجه أبو داود في ناسخه . وابن المنذر . وابن مردويه . والطبراني عن ابن عباس قال : لما نزل (إنكم وما تعبدون) الخ شق ذلك على أهل مكة وقالوا : أتشتم آلهتنا فقال ابن الزبعرى : أنا أخصم لكم محمدا ادعوه لي فدعي عليه الصلاة والسلام فقال : يامحمد هذا شيء لآلهتنا خاصة أم لكل من عبد من دون الله تعالى ؟ قال : بل لكل من عبد من دون الله تعالى فقال ابن الزبعرى : خصمت ورب هذه البنية ـ يعني الكعبة ـ ألست تزعم يامحمد أن عيسى عبد صالح وأن عزيرا عبد صالح وأن الملائكة صالحون ؟ قال : بلى قال : فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيراً وهذه بنو مليح (٣) تعبد الملائكة فضج أهل مكة وفرحوا فنزلت (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الخ (ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون) الخ ، وجاء في روايات أخر ما يعضده فإن ظاهر ذلك أن ما هنا شامل للعقلاء . وغيرهم . وأجيب بأن الشمول للعقلاء الذي ادعاه رسول الله ﷺ كان بطريق دلالة النص بجامع الشركة في المعبودية من دون الله تعالى فلما أشار ﷺ إلى عموم الآية بطريق الدلالة اعترض ابن الزبعرى بما اعترض وتوهم أنه قد بلغ الغرض فتولى الله تعالى الجواب بنفسه بقوله عز وجل (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية . وحاصله تخصيص العموم المفهوم من دلالة النص بما سوى الصلحاء الذين سبقت لهم الحسنى فيبقى الشياطين الذين عبدوا من دون الله سبحانه داخلين والحكم بحكم دلالة النص فيفيد النص بعد هذا التخصيص عبارة ودلالة حكم الاصنام والشياطين ويندفع الاعتراض ، وقال بعضهم : ان (ما) تعم العقلاء . وغيرهم وهو مذهب جمهور أئمة اللغة ، قال العلامة الثاني في التلويح . ودليل ذلك النص والاطلاق . والمعنى . أما النص فقوله تعالى (وما خلق الذكر والانثى) وقوله سبحانه (والسماء وما بناها) وقوله سبحانه (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وأما الاطلاق فمن وجهين ، الأول ان (ما) قد تطلق بمعنى الذي باتفاق أهل اللغة والذي يصح اطلاقه على من يعقل بدليل قولهم الذي جاء زيد فما كذلك ، الثاني أنه يصح أن يقال ما في داري من العبيد أحرار ، وأما المعنى فمن وجهين أيضا ، الأول أن مشركي قريش كما جاء من عدة طرق عن ابن عباس لما سمعوا هذه الآية اعترضوا بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم الســـلام . وهم من فصحاء العرب فلو لم يفهموا العموم لما اعترضوا ، الثاني أن (ما) لو كانت مختصة بغير العالم لما احتيج إلى قوله تعالى (من دون الله) وحيث كانت بعمومها متناولة له عز وجل احتيج إلى التقييد بقوله سبحانه (من دون الله) وحينئذ تكون الآية شاملة عبادة لاولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام ويكون الجواب الذي تولاه الله تعالى بنفسه جوابا بالتخصيص ، وفي ذلك حجة للشافعي في قوله بجواز تخصيص العام بكلام مستقل متراخ خلافا للحنفية . وأجيب بأن ما ذكر من النصوص والاطلاقات فغايته جواز اطلاق (ما) على من يعلم ولا يلزم من ذلك

---

(١) أي سيء الخلق اه منه (٢) كشرح المواقف وغيره مما لا يحصى اه منه (٣) بالتصغير بطن من خزاعة اه منه

أن تكون ظاهرة فيه أو فيما يعمه بل هي ظاهرة في غير العالم لاسيما هنا لأن الخطاب مع عبدة الاصنام وإذا كانت ظاهرة فيما لا يعقل وجب تنزيلها عليه ، وماذكر من الوجه الأول في المعنى فليس بنص في أن المعترضين إنما اعترضوا لفهمهم العموم من (ما) وضعا لجواز أن يكون ذلك لفهمهم اياه من دلالة النص كما مر ، وماذكر من الوجه الثاني من عدم الاحتياج إلى قوله تعالى (من دون الله) فانما يصح أن لو لم تكن فيه فائدة ، وفائدته مع التأكيد تقبيح ما كانوا عليه ، وإن سلمنا أن (ما) حقيقة فيمن يعقل فلا نسلم أن بيان التخصيص لم يكن مقارنا للآية فان دليل العقل صالح للتخصيص خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين ، والعقل قد دل على امتناع تعذيب أحد بجرم صادر من غيره اللهم إلا أن يكون راضيا بجرم ذلك الغير ، وأحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا المسيح . وعزير . والملائكة عليهم السلام بعبادة من عبدهم وماهنا هذا الدليل العقلي فلا نسلم عدم مقارنته للآية ، وأما قوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية فانما ورد تأكيدا بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي مع الاستغناء عن أصله أما أن يكون هو المستقل بالبيان فلا ، وعدم تعرضه ﷺ للدليل العقلي لم يكن لانه لم يكن بل لأنه عليه الصلاة والسلام لما رآهم لم يلتفتوا اليه وأعرضوا عنه فاعترضوا بما اعترضوا مع ظهوره انتظار مايقويه من الدليل السمعي أو لأن الوحي سبقه عليه الصلاة والسلام فنزلت الآية قبل أن ينبههم على ذلك ، وقيل : إنهم تعنتوا بنوع من المجاز فنزل مايدفعه ، وقيل : إن هذا خبر لا تكليف فيه والاختلاف في جواز تأخير البيان مخصوص بما فيه تكليف ، وفيه نظر ، وقال العلامة ابن الكمال : لاخلاف بيننا وبين الشافعي في قصر العام على بعض مايتناوله بكلام مستقل متراخ إنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي أو نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج بقوله تعالى (وما تعبدون من دون الله) لأن الثابت به على تقدير التمام قصر العام بالمتراخي والخلاف فيما وراءه والدليل قاصر عن بيانه ولا للجواب بأن ماتعبدون لا يتناول عيسى . وعزيرا والملائكة عليهم السلام لا لأن (ما) لغير العقلاء لما أنه على خلاف ماعليه الجمهور بل لأنهم ما عبدوا حقيقة على ما أفصح عنه ﷺ حين قال ابن الزبعرى : أليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة بقوله ﷺ : بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فقوله تعالى (إن الذين) الآية لدفع ذهاب الوهم إلى التناول لهم نظرا إلى الظاهر *

وجوابه ﷺ بذلك مما رواه ابن مردويه . والواحدي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وفيه فانزل الله تعالى (إن الذين سبقت) الآية ، وعلى وفق هذا ورد جواب الملائكة عليهم السلام في قوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) والجمع بين هذه الرواية والرواية السابقة أنه ﷺ بعد أن ذكر لابن الزبعرى أن الآية عامة لكل من عبد من دون الله تعالى بطريق دلالة النص وقال ابن الزبعرى : أليس اليهود الخ ذكر عدم تناولها المذكورين عليهم السلام من حيث أنهم لم يشاركوا الأصنام في المعبودية من دون الله تعالى لعدم أمرهم ولارضاهم بما كان الكفرة يفعلون ، ولعل فيه رمزا خفيا إلى الدليل العقلي على عدم مؤاخذتهم ثم نزلت الآية تأكيدا لعدم التناول ، لكن لا يخفى أن هذه الرواية إن صحت تقتضي أن لا تكون الاصنام معبودة أيضا لانها لم تأمرهم بالعبادة فلا تكون (ما) مطلقة عليها بل على الشياطين بناء على أنها هي الآمرة الراضية بذلك فهي معبوداتهم ، ولذا قال ابراهيم عليه السلام (يا أبت لا تعبد الشيطان) مع أنه كان يعبد الأصنام ظاهرا

ووجه إطلاقها عليها بناء على أنها ليست لذوي العقول أنها أجريت مجرى الجمادات لكفرها ، وفي قوله ﷺ التي أمرتهم دون الذين أمروهم إشارة إلى ذلك ، ثم في عدم تناول الآية الاصنام هنا من البعد ما فيه فلعل هذه الرواية لم تثبت ، ولمولانا أبي السعود كلام مبناه خبر أنه ﷺ رد على ابن الزبعرى بقوله ما أجهلك بلغة قومك الخ ، وقد علمت ماقاله الحافظ ابن حجر فيه وهو وأمثاله المعول عليهم في أمثال ذلك فلا ينبغي الاغترار بذكره في أحكام الآمدي. وشرح المواقف. وفصول البدائع للفناري وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فما. ولا كصداء ومرعى ولا كالسعدان . وأورد على القول بأن العموم بدلالة النص والتخصيص بما نزل بعد حديث الخلاف في التخصيص بالمستقل المتراخي ويعلم الجواب عنه مما تقدم ، وقيل هنا زيادة على ذلك. إن ذلك ليس من تخصيص العام المختلف فيه لأن العام هناك هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا وهو ظاهر فيما فيه الدلالة عبارة والعموم هنا إنما فهم من دلالة النص ، ولا يخفى أن الأمر المانع من التأخير ظاهر في عدم الفرق فتدبر فالمقام حري به، والحصب مايرمى به وتهيج به النار من حصبه إذا رماه بالحصباء وهي صغار الحجارة فهو خاص وضعا عام استعمالا . وعن ابن عباس أنه الحطب بالزنجية . وقرأ على . وأبي . وعائشة وابن الزبير . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم (حطب) بالطاء . وقرأ ابن أبي السميقع . وابن أبي عبلة ومحبوب . وأبو حاتم عن ابن كثير (حصب) باسكان الصاد ، ورويت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو مصدر وصف به للمبالغة ، وفي رواية أخرى عنه أنه قرأ (حضب) بالضاد المعجمة المفتوحة ، وجاء عنه أيضا اسكانها وبه قرأ كثير عزة ، ومعنى الكل واحد وهو معنى الحصب بالصاد ﴿ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ٩٨ ﴾ استئناف نحوي مؤكد لما قبله أو بدل من (حصب جهنم) وتبدل الجملة من المفرد ولا يضر كونه في حكم النتيجة ، وجوز ابو البقاء كون الجملة حالا من (جهنم) وهو كما ترى ، واللام معوضة من على للدلالة على الاختصاص وأن ورودهم لأجلها ، وهذا مبني على أن الأصل تعدى الورود إلى ذلك بعلى كما أشار اليه في القاموس بتفسيره بالاشراف على الماء وهو في الاستعمال كثير وإلا فقد قيل إنه متعد بنفسه كما في قوله تعالى (وردوها) فاللام للتقوية لكون المعمول مقدما والعامل فرعي ، وقيل إن اللام بمعنى إلى كما في قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وليس بذلك .

والظاهر أن الورود هنا ورود دخول والخطاب للكفرة وما يعبدون تغليبا ﴿ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً ﴾ كما تزعمون أيها العابدون اياها ﴿ مَا وَرَدُوهَا ﴾ وحيث تبين ورودهم اياها على أتم وجه حيث أنهم حصب جهنم امتنع كونهم آلهة بالضرورة ، وهذا ظاهر في أن المراد مما يعبدون الاصنام لا الشياطين لأن المراد به اثبات نقيض ما يدعونه وهم يدعون إلهية الاصنام لا إلهيتها حتى يحتج بورودها النار على عدمها ، نعم الشياطين التي تعبد داخلة في حكم النص بطريق الدلالة فلا تغفل .

﴿ وَكُلٌّ ﴾ من العبدة والمعبودين ﴿ فِيهَا خَالِدُونَ ٩٩ ﴾ باقون إلى الابد ﴿ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ ﴾ هو صوت نفس المغموم يخرج من أقصى الجوف ، وأصل الزفر كما قال الراغب : ترديد النفس حتى تنتفخ منه الضلوع ، والظاهر أن ضمير (لهم) للكل أعني العبدة والمعبودين ، وفيه تغليب العقلاء على غيرهم من الاصنام حيث

جىء بضمير العقلاء راجعا إلى الكل ، ويجرى ذلك فى (خالدون) أيضا ، وكذا غلب من يتأتى منه الزفير ممن فيه حياة على غيره من الأصنام أيضا حيث نسب الزفير للجميع ، وجوز أن يجعل الله تعالى للاصنام التى عبدت حياة فيكون حالها حال من معها ولها مالهم فلا تغليب ، وقيل : الضمير المخاطبين فى (إنكم) خاصة على سبيل الالتفات فلا حاجة إلى القول بالتغليب أصلا ، ورد بأنه يوجب تنافر النظم الكريم ألا ترى قوله تعالى : (أنتم لها واردون) كيف جمع بينهم تغليبا للمخاطبين فلو خص (لهم فيها زفير) لزم التفكيك ، وكذا الكلام فى قوله تعالى : ﴿ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ١٠٠ ﴾ أى لا يسمع بعضهم زفير بعض لشدة الهول وفظاعة العذاب على ما قيل ، وقيل : لا يسمعون لو نودى عليهم لشدة زفيرهم ، وقيل : لا يسمعون ما يسرهم من الكلام إذ لا يكلمون إلا بما يكرهون ، وقيل : إنهم يبتلون بالصمم حقيقة لظاهر قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما) وهو كما ترى ، وذكر فى حكمة إدخال المشركين النار مع معبوداتهم أنها زيادة غمهم برؤيتهم إياها معذبة مثلهم وقد كانوا يرجون شفاعتها ، وقيل : زيادة غمهم برؤيتها معهم وهى السبب فى عذابهم فقد قيل :

واحتمال الأذى ورؤية جانيـ ـه غذاء تضنى به الأجسام

وظاهر بعض الأخبار أن نهاية المخلدين أن لا يرى بعضهم بعضا فقد روى ابن جرير . وجماعة عن ابن مسعود أنه قال : إذا بقى فى النار من يخلد فيها جعلوا فى توابيت من حديد فيها مسامير من حديد ثم جعلت تلك التوابيت فى توابيت من حديد ثم قذفوا فى أسفل الجحيم فما يرى أحدهم أنه يعذب فى النار غيره ثم قرأ الآية (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) ومنه يعلم قول آخر فى «لا يسمعون» والله تعالى أعلم .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى ﴾ أى الخصلة المفضلة فى الحسن وهى السعادة ، وقيل : التوفيق للطاعة ، والمراد من سبق ذلك تقديره فى الأزل ، وقيل : الحسنى الكلمة الحسنى وهى المتضمنة للبشارة بثوابهم وشكر أعمالهم ، والمراد من سبق ذلك تقدمه فى قوله تعالى : (فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون) وهو خلاف الظاهر ، والظاهر أن المراد من الموصول كل من اتصف بعنوان الصلة وخصوص السبب لا يخصص ، وما ذكر فى بعض الآثار من تفسيره بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام فهو من الاقتصار على بعض أفراد العام حيث أنه السبب فى النزول ، وينبغى أن يجعل من باب الاقتصار ما أخرجه ابن أبى شيبة . وغيره عن محمد بن حاطب عن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الموصول بعثمان وأصحابه رضى الله تعالى عنهم .

وروى ابن أبى حاتم . وجماعة عن النعمان بن بشير أن عليا كرم الله تعالى وجهه قرأ الآية فقال : أنا منهم وعمر منهم وعثمان منهم والزبير منهم وطلحة منهم وسعد وعبد الرحمن منهم كذا رأيته فى الدر المنثور ، ورأيت فى غيره عد العشرة المبشرة رضى الله تعالى عنهم ، والجاران متعلقان بسبقت .

وجوز أبو البقاء فى الثانى كونه متعلقا بمحذوف وقع حالا من (الحسنى) وقوله تعالى ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة ، وما فيه من معنى البعد للايذان بعلو درجتهم وبعد منزلتهم فى الشرف

والفضل أى أولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿ عَنْهَا ﴾ أى عن جهنم ﴿ مُبْعَدُونَ ١٠١ ﴾ لأنهم فى الجنة وشتان بينها وبين النار ﴿ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا ﴾ أى صوتها الذى يحس من حركتها ، والجملة بدل من (مبعدون) ، وجوز أن تكون حالا من ضميره ، وأن تكون خبراً بعد خبر ، واستظهر كونها مؤكدة لما أفادته الجملة الأولى من بعدهم عنها ، وقيل إن الابعاد يكون بعد القرب فيفهم منه أنهم وردوها أولا ، ولما كان مظنة التأذى بها دفع بقوله سبحانه (لا يسمعون) فهى مستأنفة لدفع ذلك ، فعلى هذا يكون عدم سماع الحسيس قبل الدخول إلى الجنة ، ومن قال به قال : إن ذلك حين المرور على الصراط وذلك لأنهم على ما ورد فى بعض الآثار يمرون عليها وهى خامدة لا حركة لها حتى انهم يظنون وهم فى الجنة أنهم لم يمروا عليها ، وقيل لا يسمعون ذلك لسرعة مرورهم وهو ظاهر ما أخرجه ابن المنذر . وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى الآية : أولئك أولياء الله تعالى يمرون على الصراط مرا هو أسرع من البرق فلا تصيبهم ولا يسمعون حسيسها ويبقى الكفار جثيا ، لكن جاء فى خبر آخر رواه عنه ابن أبى حاتم أيضا . وابن جرير أنه قال فى (لا يسمعون) الخ لا يسمع أهل الجنة حسيس النار إذا نزلوا منازلهم فى الجنة ، وقيل إن الابعاد عنها قبل الدخول إلى الجنة أيضا ، والمراد بذلك حفظ الله تعالى اياهم عن الوقوع فيها كما يقال أبعد الله تعالى فلانا عن فعل الشر ، والأظهر أن كلا الأمرين بعد دخول الجنة وذلك بيان لخلاصهم عن المهالك والمعاطب ه

وقوله تعالى ﴿ وَهُمْ فِى مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ ١٠٢ ﴾ بيان لفوزهم بالمطالب بعد ذلك الخلاص ، والمراد انهم دائمون فى غاية التنعم ، وتقديم الظرف للقصر والاهتمام ورعاية الفواصل ه

وقوله تعالى ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ ﴾ بيان لنجاتهم من الافزاع بالكلية بعد نجاتهم من النار لأنهم إذا لم يحزنهم أكبر الافزاع لم يحزنهم ماعداه بالضرورة كذا قيل ، وليلاحظ ذلك مع ما جاء فى الاخبار أن النار تزفر فى الموقف زفرة لا يبقى نبى ولا ملك إلا جثا على ركبتيه فان قلنا : إن ذلك لا ينافى عدم الحزن فلا إشكال وإذا قلنا : إنه ينافى فهو مشكل إلا أن يقال : إن ذلك لقلة زمانه وسرعة الامن عما يترتب عليه نزل منزلة العدم فتأمل ، والفزع كما قال الراغب انقباض ونفار يعترى الانسان من الشىء المخيف وهو من جنس الجزع ويطلق على الذهاب بسرعة لما يهول . واختلف فى وقت هذا الفزع فعن الحسن . وابن جبير . وابن جريج أنه حين انصراف أهل النار إلى النار ه

ونقل عن الحسن أنه فسر الفزع الأكبر بنفس هذا الانصراف فيكون الفزع بمعنى الذهاب المتقدم ، وعن الضحاك أنه حين وقوع طبق جهنم عليها وغلقها على من فيها ، وجاء ذلك فى رواية ابن أبى الدنيا عن ابن عباس ، وقيل حين ينادى أهل النار (اخسئوا فيها ولا تكلمون) وقيل حين يذبح الموت بين الجنة والنار ، وقيل يوم تطوى السماء ، وقيل حين النفخة الأخيرة ، وأخرج ذلك ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن عباس ، والظاهر أن المراد بها النفخة للقيام من القبور لرب العالمين ، وقال فى قوله تعالى : ﴿ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ أى تستقبلهم بالرحمة عند قيامهم من قبورهم ، وقيل بالسلام عليهم حينئذ قائلين ﴿ هَذَا يَوْمُكُمُ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ١٠٣ ﴾ فى الدنيا مجيئه وتبشرون بما فيه لكم من المثوبات على الايمان

والطاعة . وأخرج ابن أبى حاتم عن مجاهد أنه قال فى الآية : تتلقاهم الملائكة الذين كانوا قرناءهم فى الدنيا يوم القيامة فيقولون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة لانفارقكم حتى تدخلوا الجنة ، وقيل تتلقاهم عند باب الجنة بالهدايا أو بالسلام ، والاظهر أن ذلك عند القيام من القبور وهو كالقرينة على أن عدم الحزن حين النفخة الأخيرة ، وظاهر أكثر الجمل يقتضى عـــدم دخول الملائكة فى الموصول السابق بل قوله تعالى (وتتلقاهم) الخ نص فى ذلك فلعل الاسناد فى ذلك عند من أدرج الملائكة عليهم السلام فى عموم الموصول لسبب النزول على سبيل التغليب أو يقال : إن استثناءهم من العموم السابق لهذه الآية بطريق دلالة النص كما أن دخولهم فيها قبل كان كذلك . وقرأ أبو جعفر (لايحزنهم) مضارع أحزن وهى لغة تميم وحزن لغة قريش *

﴿يَوْمَ نَطْوِى السَّمَاءَ﴾ منصوب باذكر ، وقيل ظرف للايحزنهم ، وقيل للفزع ، والمصدر المعرف وإن كان ضعيفا فى العمل لاسيما وقد فصل بينه وبين معموله بأجنبى إلا أن الظرف محل التوسع قاله فى الكشف *

وقال الخفاجى : إن المصدر الموصوف لا يعمل على الصحيح وان كان الظرف قد يتوسع فيه ، وقيل ظرف لتتلقاهم ، وقيل هو بدل من العائد المحذوف من (توعدون) بدل كل من كل وتوهم أنه بدل اشتمال ، وقيل حال مقدرة من ذلك العائد لأن يوم الطى بعد الوعد *

وقرأ شيبة بن نصاح . وجماعة (يطوى) بالياء والبناء للفاعل وهو الله عز وجل . وقرأ أبو جعفر . وأخرى بالتاء الفوقية والبناء للمفعول ورفع (السماء) على النيابة ، والطى ضد النشر ، وقيل (١) الافناء والازالة من قولك : اطو عنى هذا الحديث ، وأنكر ابن القيم افناء السماء واعدامها اعداما صرفا وادعى أن النصوص إنما تدل على تبديلها وتغييرها من حال إلى حال ، ويبعد القول بالافناء ظاهر التشبيه فى قوله تعالى ﴿كَطَىِّ السِّجِلِّ﴾ وهو الصحيفة على ما أخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد ونسبه فى مجمع البيان إلى ابن عباس . وقتادة . والكلبى أيضا ، وخصه بعضهم بصحيفة العهد ، وقيل : هو فى الاصل حجر يكتب فيه ثم سمى به كل ما يكتب فيه من قرطاس وغيره ، والجار والمجرور فى موضع الصفة لمصدر مقدر أى طيا كطى الصحيفة ، وقرأ أبو هريرة ، وصاحبه أبو زرعة بن عمرو بن جرير (السجل) بضمتين وشد اللام ، والاعمش . وطلحة . وأبو السمال (السجل) بفتح السين ، والحسن . وعيسى بكسرها والجيم فى هاتين القراءتين ساكنة واللام مخففة ، وقال أبو عمرو : قرأ أهل مكة كالحسن ، واللام فى قوله تعالى ﴿لِلْكُتُبِ﴾ متعلق بمحذوف هو حال من (السجل) أو صفة له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أى كطى السجل كائنا للكتب أو الكائن للكتب فان الكتب عبارة عن الصحائف وما كتب فيها فسجلها بعض أجزائها وبه يتعلق الطى حقيقة ، وقرأ الاعمش (للكتب) باسكان التاء ، وقرأ الاكثر (للكتاب) بالافراد وهو اما مصدر واللام للتعليل أى كما يطوى الطومار للكتابة أى ليكتب فيه وذلك كناية عن اتخاذه لها ووضعه مسوى مطويا حتى إذا احتيج إلى الكتابة لم يحتج إلى تسويته فلا يرد أن المعهود نشر الطومار للكتابة لا طيه لها ، وإما اسم كالامام فاللام كما ذكر أولا *

وأخرج عبد بن حميد عن على كرم الله تعالى وجهه أن السجل اسم ملك ، وأخرج ذلك ابن أبى حاتم . وابن عساكر عن الباقر رضى الله تعالى عنه ، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدى نحوه إلا أنه قال : انه موكل

(١) وروى عن الحسن اه منه

بالصحف فاذا مات الانسان رفع كتابه اليه فطواه ورفعه إلى يوم القيامة، واللام على هذا قيل متعلقة بطى، وقيل سيف خطيب، وكونها بمعنى على كما ترى. واعترض هذا القول بأنه لايحسن التشبيه عليه إذ ليس المشبه به أقوى ولا أشهر. وأجيب بانه أقوى نظراً لما فى أذهان العامة من قوة الطاوى وضعف المطوى وصغر حجمه بالنسبة للسماء أى نظرا لما فى أذهانهم من مجموع الامرين فتأمل ، وأخرج أبوداود. والنسائى. وجماعة منهم البيهقى فى سننه وصححه عن ابن عباس أن السجل كاتب للنبى ﷺ وأخرج جماعة عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما نحوه ، وضعف ذلك بل قيل إنه قول واه جدا لأنه لم يعرف أحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اسمه السجل ولايحسن للتشبيه عليه أيضا ، وأخرج النسائى . وابن جرير . وابن أبى حاتم . وابن عساكر. وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الرجل زاد ابن مردويه بلغة الحبشة ونقل ذلك عن الزجاج ، وقال بعضهم: يمكن حمل الرواية السابقة عن ابن عباس على هذا والأكثر على ماقيل على تفسير السجل بالصحيفة . واختلف فى أنه عربى أو معرب فذهب البصريون إلى أنه عربى ، وقال أبو الفضل الرازى الاصح أنه فارسى معرب ، هذا ثم ان الآية نص فى دثور السماء وهو خلاف ما شاع عن الفلاسفة، نعم ذكر صدر الدين الشيرازى فى كتابه الاسفار أن مذهب أساطين الفلاسفة المتقدمين القول بالدثور والقول بخلاف ذلك إنما هو لمتأخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم ، فمن الاساطين انكسيماقس الملطى قال : إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم وأراد به عالم المجردات المحضة وإلا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزأها المختلط فاذا صفى الجزآن عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الأنفس الدنسة فى هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة،

ومنهم فيثاغورس نقل عنه أنه قيل له: لم قلت بابطال العالم؟ فقال: لأنه يبلغ العلة التى من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته، ومنهم أفلاطون حكى الشيخ أبو الحسن العامرى أنه ذكر فى كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون وأن البارى تعالى قد صرفه من لا نظام إلى نظام وأن جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وأن كل مركب معرض للانحلال، نعم انه قال فى أسولوطيقوس أى تدبير البدن . إن العالم ابدى غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا ابرقلس فبين كلاميه تناف ، وقد وفق بينهما تلميذه أرسطاطاليس بما فيه نظر، ولعل الاوفق أن يقال على مشربهم: أراد بالعالم الابدى عالم المفارقات المحضة، ومنهم ارسطاطاليس قال فى كتاب أثولوجيا: إن الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسية والبارى سبحانه لا يلزم الاشياء الحسية والعقلية بل هو سبحانه ممسك لجميع الاشياء غير أن الاشياء العقلية هى آنيات حقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط وأما الاشياء الحسية فهى آنيات دائرة لأنها رسوم الآنيات الحقية ومثالها وإنما قوامها ودوامها بالكون (١) والتناسل كى تدوم وتبقى تشبيها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة، وقال فى كتاب الربوبية: ابدع العقل صورة النفس من غير أن يتحرك تشبيها بالواحد الحق وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن أيضا غير أن الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس ولما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة بل فعلته بحركة وأبدعت صنما وإنما سمى صنما لأنه فعل داثر غير ثابت ولا باق

(١) قيل أراد بالكون الوجود التدريجى على نعت الاتصال كما فى الملكيات وبالتناسل التعاقب فى الكون على نهج الانفصال كما فى العنصريات من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل الحيوان والنبات اه منه

لأنه كان بحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشيء الداثر وإلا لكان فعلها أكرم منها وهو قبيح جداً، وسأله بعض الدهرية إذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه؟ فقال: لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معلول فوقه وليس بمركب يتحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فاعلا فعل ما فعل لأنه جواد فقيل: يجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل فقال: معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضي أولا واجتماع أن يكون ما لا أول له وذا أول في القول والذات محض متناقض، فقيل: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم فقيل: فاذا أبطله بطل الجود فقال: يبطل ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد لأن هذه الصيغة تحتمل الفساد، ومنهم فرفوريوس واضع ايساغوجي قال: المكونات كلها إنما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة إلى غير ذلك من الفلاسفة وأقوالهم.

وذكر جميع ذلك مما يفضي إلى الملل، ومن أراده فليرجع إلى الاسفار وغيره من كتب الصدر، والحق أنه قد وقع في كلام متقدمي الفلاسفة كثيراً مما هو ظاهر في مخالفة مدلول الآية الكريمة ولا يكاد يحتمل التأويل وهو مقتضى أصولهم وما يتراءى منه الموافقة فانما يتراءى منه الموافقة في الجملة والتزام التوفيق بين ما يقوله المسلمون في أمر العالم بأسره وما يقوله الفلاسفة في ذلك كالتزام التوفيق بين الضب والنون بل كالتزام الجمع بين الحركة والسكون.

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا ما استقل يماني

فعليك بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق الأمين صلى الله عليه وسلم، وما عليك إذا خالفت الفلاسفة فأغلب ما جاؤا به جهل وسفه، ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس، وباض وفرخ في صدورهم الوسواس الخناس وهو جعجعة بلا طحن وقعقعة كقعقعة شن ولولا الضرورة التي لا أبديها والعلة التي عز مداويها لما أضعت في درسه وتدريسه شرخ شبابي ولما ذكرت شيئاً منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا اسأل الله تعالى التوفيق للتمسك بحبل الحق الوثيق، ثم ان الظاهر من الاخبار الصحيحة أن العرش لا يطوى كما تطوى السماء فان كان هو المحدد كما يزعمه الفلاسفة ومن تبع آثارهم فعدم دثوره بخصوصه مما صرح به من الفلاسفة الاسكندر الافروديسي من كبار أصحاب ارسطاطاليس وإن خالفه في بعض المسائل، ومن حمل كلامه على خلاف ذلك فقد تعسف وأتى بما لا يسلم له، وظاهر الآية الكريمة أيضاً مشعر بعدم طيه للاقتصار فيها على طي السماء، والشائع عدم اطلاقها على العرش، ثم أن الطي لا يختص بسماء دون سماء بل تطوى جميعها لقوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه).

﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ الظاهر أن الكاف جارة وما مصدرية والمصدر مجرور بها والجار والمجرور صفة مصدر مقدر و(أول) مفعول بدأنا أي نعيد أول خلق إعادة مثل بدئنا إياه أي في السهولة وعدم التعذر وقيل أي في كونها إيجاداً بعد العدم أو جمعاً من الأجزاء المتفرقة، ولا يخفى أن في كون الاعادة إيجاداً بعد العدم مطلقاً بحثاً، نعم قال اللقاني: مذهب الأكثرين أنه سبحانه يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها وهو قول أهل السنة والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام بل بوقوعه.

وقال البدر الزركشي، والآمدي: إنه الصحيح، والقول بأن الاعادة عن تفريق محض قول الأقل وحكاه

جمع بصيغة التمريض لكن فى المواقف وشرحه هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لم يثبت فى ذلك شىء فلا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل على شىء من الطرفين .

وفى الاقتصاد لحجة الإسلام الغزالى فان قيل هل تعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وتعاد الاعراض؟ قلنا : كل ذلك ممكن ، والحق أنه ليس فى الشرع دليـــل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات .

وقال بعضهم : الحق وقوع الامرين جميعا إعادة ماانعدم بعينه وإعادة ماتفرق باعراضه ، وأنت تعلم أن الأخبار صحت ببقاء عجب الذنب من الانسان فاعادة الانسان ليست كبدئه ، وكذا روى أن الله تعالى عزوجل حرم على الارض أجساد الأنبياء وهو حديث حسن عند ابن العربى ، وقال غيره : صحيح ، وجاء نحو ذلك فى المؤذنين احتسابا وحديثهم فى الطبرانى ، وفى حملة القرآن وحديثهم عند ابن منده ، وفيمن لم يعمل خطيئة قط وحديثهم عن المروزى فلاتغفل ، وكذا فى كون البدء جمعاً من الأجزاء المتفرقة إن صح فى المركب من العناصر كالانسان لا يصح فى نفس العناصر مثلا لأنها لم تخلق أولا من أجزاء متفرقة بإجماع المسلمين فلعل ماذكرناه فى وجه الشبه أبعد عن القال والقيل .

واعترض جعل (أول) مفعول بدأنا بأن تعلق البداءة بأول الشىء المشروع فيه ركيك لا يقال بدأت أول كذا وإنما يقال بدأت كذا وذلك لان بداية الشىء هى المشروع فيه والمشروع يلاقى الأول لا محالة فيكون ذكره تكراراً ونظر فيه بأن المراد بدأنا ما كان أولا سابقا فى الوجود وليس المراد بالأول أول الاجزاء حتى يتوهم ماذكر ، وقيل (أول خلق) مفعول نعيد الذى يفسره (نعيده) والكاف مكفوفة بما أى نعيد أول خلق نعيده وقد تم الكلام بذلك ويكون (كما بدأنا) جملة منقطعة عن ذلك على معنى تحقق ذلك مثل تحققه ، وليس المعنى على اعادة مثل البدء ، ومحل الكاف فى مثله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف جىء به تأكيداً ، والمقام يقتضيه كما يشعر به التذييل فلايقال : إنه لا داعى إلى ارتكاب خلاف الظاهر ، وتنكير (خلق) لارادة التفصيل وهو قائم مقام الجمع فى إفادة تناول الجميع فكأنه قيل نعيد المخلوقين الأولين .

وجوز أن تنصب الكاف بفعل مضمر يفسره (نعيده) وما موصولة و(أول) ظرف لبدأنا لان الموصول يستدعى عائداً فاذا قدر هنا يكون مفعولا ، ولأول قابلية النصب على الظرفية فينصب عليها ، ويجوز أن يكون فى موضع الحال من ذلك العائد ، وحاصل المعنى نعيد مثل الذى بدأناه فى أول خلق أو كائنا أول خلق ، والخلق على الأول مصدر وعلى الثانى بمعنى المخلوق ، وجوز كون ما موصوفة وباقى الكلام بحاله .

وتعقب أبو حيان نصب الكاف بأنه قول باسميتها وليس مذهب الجمهور وإنما ذهب إليه الأخفش ، ومذهب البصريين سواه أن كونها اسما مخصوص بالشعر ، وأورد نحوه على القول بأن محلها الرفع فى الوجه السابق ، وإذا قيل بأن للمكفوفة متعلقا كما اختاره بعضهم خلافا للرضى ومن معه فليكن متعلقها خبر مبتدأ محذوف هناك ، ورجح كون المراد نعيد مثل الذى بدأناه فى أول خلق بما أخرجه ابن جرير عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : دخل على رسول الله ﷺ وعندى عجوز من بنى عامر فقال : من هذه العجوز ياعائشة؟ قلت : إحدى خالاتى فقالت : ادع الله تعالى أن يدخلنى الجنة فقال عليه الصلاة والسلام : إن الجنة لا يدخلها

العجز فأخذ العجوز ما أخذها فقال ﷺ : إن الله تعالى ينشئهن خلقا غير خلقهن ثم قال : تحشرون حفاة عراة غلفا فقالت : حاش لله تعالى من ذلك فقال رسول الله ﷺ : بلى إن الله تعالى قال (كما بدأنا أول خلق نعيده) ومثل هذا المعنى حاصل على ما جوزه ابن الحاجب من كون (كما بدأنا) في موضع الحال من ضمير (نعيده) أي نعيد أول خلق مماثلا للذي بدأناه ، ولا تغفل عما يقتضيه التشبيه من مغايرة الطرفين ، وأياما كان فالمراد الاخبار بالبعث وليست ما في شيء من الأوجه خاصة بالسماء إذ ليس المعنى عليه ولا اللفظ يساعده .

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن معنى الآية نهلك كل شيء كما كان أول مرة ويحتاج ذلك إلى تدبر فتدبر .

﴿ وَعْداً ﴾ مصدر منصوب بفعله المحذوف تأكيداً له ، والجملة مؤكدة لما قبلها أو منصوب بنعيد لأنه عدة بالاعادة وإلى هذا ذهب الزجاج ، واستجود الأول الطبرسي بأن القراء يقفون على (نعيده) ﴿ عَلَيْنا ﴾ في موضع الصفة لوعدا أي وعدا لازما علينا ، والمراد لزم انجازه من غـــير حاجة إلى تكلف الاستخدام ﴿ إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ ١٠٤ ﴾ ذلك بالفعل لامحالة ، والأفعال المستقبلة التي علم الله تعالى وقوعها كالماضية في التحقق ولذا عبر عن المستقبل بالماضي في مواضع كثيرة من الكتاب العزيز أو قادرين على أن نفعل ذلك واختاره الزمخشري ، وقيل عليه : إنه خلاف الظاهر ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ ﴾ الظاهر أنه زبور داود عليه السلام وروى ذلك عن الشعبي .

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه الكتب . والذكر في قوله تعالى ﴿ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ ﴾ التوراة ، وروى تفسيره بذلك عن الضحاك أيضا . وقال في الزبور : الكتب من بعد التوراة . وأخرج عن ابن جبير أن الذكر التوراة والزبور القرآن . وأخرج عن ابن زيد أن الزبور الكتب التي أنزلت على الأنبياء عليهم السلام والذكر أم الكتاب الذي يكتب فيه الأشياء قبل ذلك وهو اللوح المحفوظ كما في بعض الآثار ، واختار تفسيره بذلك الزجاج وإطلاق الذكر عليه مجاز . وقد وقع في حديث البخاري عنه ﷺ « كان الله تعالى ولم يكن قبله شيء وكان عرشه على الماء ثم خلق الله السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء » وقيل الذكر العلم وهو المراد بأم الكتاب ، وأصل الزبور كل كتاب غليظ الكتابة من زبرت الكتاب أزبره بفتح الموحدة وضمها كما في المحكم إذا كتبته كتابة غليظة وخص في المشهور بالكتاب المنزل على داود عليه السلام ، وقال بعضهم : هو اسم للكتاب المقصور على الحكمة العقلية دون الأحكام الشرعية ولهذا يقال للمنزل على داود عليه السلام إذ لا يتضمن شيئا من الأحكام الشرعية .

والظاهر أنه اسم عربي بمعنى المزبور ، ولذا جوز تعلق (من بعد) به كما جوز تعلقه بكتبنا ، وقال حمزة : هو اسم سرياني ، وأياما كان فاذا أريد منه الكتب كان اللام فيه للجنس اى كتبنا في جنس الزبور .

﴿ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ ١٠٥ ﴾ أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وغيرهما عن ابن عباس أن المراد بالارض أرض الجنة ، وقال الامام : ويؤيده قوله تعالى : (وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء) ولأنها الأرض التي يختص بها الصالحون لأنها لهم خلقت ، وغيرهم إذا حصلوا فيها فعلى وجه التبع وأن

الآية ذكرت عقيب ذكر الاعادة وليس بعد الاعادة أرض يستقر بها الصالحون ويمتن بإعطائهم سوى أرض الجنة ، وروى هذا القول عن مجاهد . وابن جبير . وعكرمة . والسدى . وأبي العالية ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بها أرض الدنيا يرثها المؤمنون ويستولون عليها وهو قول الكلبي وأيد بقوله تعالى :(ليستخلفنهم في الأرض) .

وأخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالى زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وأن أمتي سيبلغ ملكها مازوى لي منها » وهذا وعد منه تعالى بإظهار الدين وإعزاز أهله واستيلائهم على أكثر المعمورة التي يكثر تردد المسافرين اليها وإلا فمن الأرض مالم يطأها المؤمنون كالأرض الشهيرة بالدنيا الجديدة وبالهند الغربي ، وإن قلنا بأن جميع ذلك يكون في حوزة المؤمنين أيام المهدي رضي الله تعالى عنه ونزول عيسى عليه السلام فلا حاجة إلى ماذكر ، وقيل : المراد بها الأرض المقدسة ، وقيل : الشأم ولعل بقاء الكفار ومددهم في الأرض جميعها في آخر الزمان كما صحت به الأخبار لا يضر في هذه الوراثة لما أن بين استقلالهم في الأرض حينئذ وقيام الساعة زمنا يسيراً لا يعتد به وقد عد ذلك من المبادي القريبة ليوم القيامة ، والأولى أن تفسر الأرض بأرض الجنة كما ذهب اليه الأكثرون وهو أوفق بالمقام .

ومن الغرائب قصة تفاؤل السلطان سليم بهذه الآية حين أضمر محاربته للغوري وبشارة ابن كمال له أخذا مما رمزت اليه الآية بملكه مصر في سنة كذا ووقوع الأمر كما بشر وهي قصة شهيرة وذلك من الأمور الاتفاقية ومثله لا يعول عليه ﴿ إنَّ في هذَا ﴾ أي فيما ذكر في هذه السورة الكريمة من الأخبار والمواعظ البالغة والوعد والوعيد والبراهين القاطعة الدالة على التوحيد وصحة النبوة ، وقيل : الاشارة إلى القرآن كله ﴿ لَبَلَاغًا ﴾ أي كفاية أو سبب بلوغ إلى البغية أو نفس البلوغ اليها على سبيل المبالغة ﴿ لِقَوْمٍ عَابِدِينَ ١٠٦ ﴾ أي لقوم همهم العبادة دون العادة ، وأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن أنهم الذين يصلون الصلوات الخمس بالجماعة .

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ذلك فقال: هي الصلوات الخمس في المسجد الحرام جماعة ، وضمير «هي» للعبادة المفهومة من «عابدين» وقال أبو هريرة. ومحمد بن كعب ومجاهد : هي الصلوات الخمس ولم يقيدوا بشيء، وعن كعب الأحبار تفسيرها بصيام شهر رمضان وصلاة الخمس والظاهر العموم وأن ما ذكر من باب الاقتصار على بعض الأفراد لنكتة ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ ﴾ بما ذكر وبأمثاله من الشرائع والأحكام وغير ذلك مما هو مناط لسعادة الدارين ﴿ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ١٠٧ ﴾ استثناء من أعم العلل أي وما أرسلناك بما ذكر لعلة من العلل إلا لترحم العالمين بإرسالك أو من أعم الأحوال أي وما أرسلناك في حال من الأحوال إلا حال كونك رحمة أو ذا رحمة أو راحما لهم ببيان ما أرسلت به ، والظاهر أن المراد بالعالمين ما يشمل الكفار ووجه ذلك عليه أنه عليه الصلاة والسلام أرسل بما هو سبب لسعادة الدارين ومصلحة النشأتين إلا أن الكافر فوت على نفسه الانتفاع بذلك وأعرض لفساد استعداده عما هنالك ، فلا يضر ذلك في كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل رحمة بالنسبة اليه أيضا كما لا يضر في كون العين العذبة مثلا نافعة عدم انتفاع الكسلان بها لكسله وهذا ظاهر خلافا لمن ناقش فيه ، وهل يراد بالعالمين ما يشمل الملائكة عليهم السلام أيضا فيه خلاف مبني

على الخلاف فى عموم بعثته ﷺ لهم ، فاذا قلنا بالعموم كما رجحه من الشافعية البارزى وتقى الدين السبكى والجلال المحلى فى خصائصه ، ومن الحنابلة ابن تيمية ، وابن حامد ، وابن مفلح فى كتاب الفروع ، ومن المالكية عبد الحق قلنا بشمول العالمين لهم هنا ، وكونه ﷺ أرسل رحمة بالنسبة اليهم لأنه جاء عليه الصلاة والسلام أيضا بما فيه تكليفهم من الأوامر والنواهى وإن لم نعلم ماهنا ، ولاشك أن فى امتثال المكلف ماكلف به نفعا له وسعادة ، وإن قلنا بعدم العموم كما جزم به الحليمى ، والبيهقى ، والجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع، وزين الدين العراقى فى نكته على ابن الصلاح من الشافعية ، ومحمود بن حمزة فى كتابه العجائب والغرائب من الحنفية بل نقل البرهان النسفى ، والفخر الرازى فى تفسيريهما الاجماع عليه وإن لم يسلم قلنا بعدم شموله لهم هنا وإرادة من عداهم منه ، وقيل : هم داخلون هنا فى العموم وإن لم نقل ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم اليهم لأنهم وقفوا بواسطة إرساله عليه الصلاة والسلام على علوم جمة وأسرار عظيمة مما أودع فى كتابه الذى فيه بناء ماكان ومايكون عبارة وإشارة وأى سعادة أعظم من التحلى بزينة العلم ؟ وكونهم عليهم السلام لايجهلون شيئا مما لم يذهب اليه أحد من المسلمين ، وقيل : لأنهم أظهر من فضلهم على لسانه الشريف ماأظهر •

وقال بعضهم : إن الرحمة فى حق الكفار أمنهم ببعثته ﷺ من الخسف والمسخ والقذف والاستئصال، واخرج ذلك الطبرانى ، والبيهقى ، وجماعة عن ابن عباس ، وذكر أنها فى حق الملائكة عليهم السلام الأمن من نحو ما ابتلى به هاروت وماروت ، وأيد بما ذكره صاحب الشفاء أن النبى ﷺ قال لجبريل عليه السلام : هل أصابك من هذه الرحمة شىء ؟ قال : نعم كنت أخشى العاقبة فأمنت لثناء الله تعالى على فى القرآن بقوله سبحانه (ذى قوة عند ذى العرش مكين) وإذا صح هذا الحديث لزم القول بشمول العالمين للملائكة عليهم السلام إلا أن الجلال السيوطى ذكر فى تزيين الارائك أنه لم يوقف له على اسناد ، وقيل المراد بالعالمين جميع الخلق فان العالم ما سوى الله تعالى وصفاته جل شأنه ، وجمع جمع العقلاء تغليبا للاشرف على غيره •

وكونه ﷺ رحمة للجميع باعتبار أنه عليه الصلاة والسلام واسطة الفيض الالهى على الممكنات على حسب القوابل ، ولذا كان نوره ﷺ أول المخلوقات، ففى الخبر أول ما خلق الله تعالى نور نبيك ياجابر ، وجاء «الله تعالى المعطى وأنا القاسم» وللصوفية قدست أسرارهم فى هذا الفصل كلام فوق ذلك ، وفى مفتاح السعادة لابن القيم أنه لولا النبوات لم يكن فى العالم علم نافع البتة ولا عمل صالح ولا صلاح فى معيشة ولا قوام لمملكة ولكان الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التى يعدو بعضها على بعض ، وكل خير فى العالم فمن آثار النبوة وكل شر وقع فى العالم أو سيقع فبسبب خفاء آثار النبوة ودروسها فالعالم جسد روحه النبوة ولاقيام للجسد بدون روحه ، ولهذا اذا انكسفت شمس النبوة من العالم ولم يبق فى الارض شىء من آثارها البتة انشقت سماؤه وانتثرت كواكبه وكورت شمسه وخسف قمره ونسفت جباله وزلزلت أرضه وأهلك من عليها فلا قيام للعالم الا بآثار النبوة اه ، واذا سلم هذا علم منه بواسطة كونه ﷺ أكمل النبيين وماجاء به أجل مما جاؤا به عليهم السلام وان لم يكن فى الاصول اختلاف وجه كونه عليه الصلاة والسلام أرسل رحمة للعالمين أيضا لكن لايخلو ذلك عن بحث •

وزعم بعضهم أن العالمين هنا خاص بالمؤمنين وليس بشىء ، ولواحد من الفضلاء كلام طويل فى هذه الآية الكريمة نقض فيه وأبرم ومنع وسلم ولا أرى له منشأ سوى قلة الاطلاع على الحق الحقيق بالاتباع ،

وأنت متى أخذت العناية بيدك بعد الاطلاع عليه سهل عليك رده ولم يهولك هزله وجده ، والذى أختاره أنه ﷺ إنما بعث رحمة لكل فرد فرد من العالمين ملائكتهم وإنسهم وجنهم ولا فرق بين المؤمن والكافر من الانس والجن فى ذلك ، والرحمة متفاوتة ولبعض من العالمين المملى والرقيب منها ، وما يرى أنه ليس من الرحمة فهو إما منها فى النظر الدقيق أوليس مقصودا بالقصد الاولى كسائر الشرور الواقعة فى العالم بناء على ماحقق فى محله أن الشر ليس داخلا فى قضاء الله تعالى بالذات ، ومما هو ظاهر فى عموم العالمين الكفار ماأخرجه مسلم عن أبى هريرة قال : قيل يارسول الله ادع على المشركين قال « إنى لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة» ولعله يؤيد نصب (رحمة) فى الآية على الحال كقوله ﷺ الذى أخرجه البيهقى فى الدلائل عن أبى هريرة « إنما أنا رحمة مهداة » ولا يشين احتمال التعليل ماذهب إليه الأشاعرة من عدم تعليل أفعاله عزوجل فان الماتريدية وكذا الحنابلة ذهبوا إلى خلافه وردوه بما لامزيد عليه، على أنه لامانع من أن يقال فيه كما قيل فى سائر ماظاهره التعليل ووجود المانع هنا توهم محض قدبر ، ثم لايخفى أن تعلق (للعالمين) برحمة هو الظاهر .

وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بأرسلناك ، وفى البحر لايجوز على المشهور أن يتعلق الجار بعد إلا بالفعل قبلها إلا إن كان العامل مفرغا له نحو مامررت إلا بزيد .

﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ ذهب جماعة إلى أن فى الآية حصرين بناء على أن أنما المفتوحة تفيد ذلك كالمكسورة ، والأول لقصر الصفة على الموصوف والثانى لقصر الموصوف على الصفة فالثانى قصر فيه الله تعالى على الوحدانية والأول قصر فيه الوحى على الوحدانية ، والمعنى مايوحى إلى إلا اختصاص الله تعالى بالوحدانية .

واعترض بأنه كيف يقصر الوحى على الوحدانية وقد أوحى اليه ﷺ أمور كثيرة غير ذلك كالتكاليف والقصص ، وأجيب بوجهين . الاول أن معنى قصره عليه أنه الاصل الأصيل وماعداه راجع اليه أو غير منظور اليه فى جنبه فهو قصر ادعائى ، والثانى أنه قصر قلب بالنسبة إلى الشرك الصادر من الكفار ، وكذا الكلام فى القصر الثانى . وأنكر أبوحيان إفادة أنما المفتوحة الحصر لأنها مؤولة بمصدر واسم مفرد وليست كالمكسورة المؤولة بما وإلا وقال : لا نعلم خلافا فى عدم إفادتها ذلك والخلاف إنما هو فى إفادة إنما المكسورة إياه .

وأنت تعلم أن الزمخشرى ، وأكثر المفسرين ذهبوا إلى إفادتها ذلك ، والحق مع الجماعة ، ويؤيده هنا أنها بمعنى المكسورة لوقوعها بعد الوحى الذى هو فى معنى القول ولأنها مقولة (قل) فى الحقيقة ولاشك فى إفادتها التأكيد فاذا اقتضى المقام القصر كما فيما نحن فيه انضم إلى التأكيد لكنه ليس بالوضع كما فى المكسورة فقد جاء ما لا يحتمله كقوله تعالى : (وظن داود أنما فتناه) ولذا فسره الزمخشرى بقوله ابتليناه لامحالة مع تصريحه بالحصر هنا ، نعم فى توجيه القصر هنا بما سمعت من كونه قصر الله تعالى على الوحدانية ما سمعته فى آخر سورة الكهف فتذكر .

وجوز فى ـ ما ـ فى « إنما يوحى » أن تكون موصولة وهو خلاف الظاهر ، وتجويزه فيما بعد بعيد جدا موجب لتكلف لا يخفى ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٠٨ ﴾ أى منقادون لما يوحى إلى من التوحيد ، وهو استفهام يتضمن الأمر بالانقياد ، وبعضهم فسر الاسلام بلازمه وهو إخلاص العبادة له تعالى وما أشرنا اليه أولى .

والفاء للدلالة على أن ماقبلها موجب لما بعدها قالوا فيه دلالة على أن صفة الوحدانية يصح أن يكون طريقها السمع بخلاف إثبات الواجب فان طريقه العقل لئلا يلزم الدور .

قال في شرح المقاصد : ان بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وصدقهم لايتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء عليهم السلام على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك ، وما قيل إن التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من أدلة التوحيد وما لم تعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لأن غاية استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ، وسبب الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى .

وتفريع الاستفهام هنا صريح في ثبوت الوحدانية بما ذكر ، وقول صاحب الكشف : إن الآية لاتصلح دليلا لذلك لأنه إنما يوحى اليه ﷺ ذلك مبرهنا لا على قانون الخطابة فلعل نزولها كان مصحوبا بالبرهان العقلي ليس بشيء لظهور أن التفريع على نفس هذا الموحى ، وكون نزوله مصحوبا بالبرهان العقلي والتفريع باعتباره غير ظاهر ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ عن الاسلام ولم يلتفتوا إلى ما يوجبه ﴿ فَقُلْ ﴾ لهم ﴿ آذَنْتُكُمْ ﴾ أي أعلمتكم ما أمرت به أو حربي لكم ، والايذان إفعال من الاذن وأصله العلم بالاجازة في شيء وترخيصه ثم تجوز به عن مطلق العلم وصيغ منه الافعال ، وكثيرا ما يتضمن معنى التحذير والانذار وهو يتعدى لمفعولين الثاني منهما مقدر كما أشير اليه . وقوله تعالى ﴿ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ في موضع الحال من المفعول الاول أي كائنين على سواء في الاعلام بذلك لم أخص أحداً منكم دون أحد . وجوز أن يكون في موضع الحال من الفاعل والمفعول معا أي مستويا أنا وأنتم في المعاداة أو في العلم بما أعلمتكم به من وحدانية الله تعالى لقيام الأدلة عليها . وقيل ما أعلمهم ﷺ به يجوز أن يكون ذلك وأن يكون وقوع الحرب في البين واستواؤهم في العلم بذلك جاء من اعلامهم به وهم يعلمون أنه عليه الصلاة والسلام الصادق الأمين وإن كانوا يجحدون بعض ما يخبر به عنادا فتدبر .

وجوز أن يكون الجار والمجرور في موضع الصفة لمصدر مقدر أي إيذانا على سواء . وأن يكون في موضع الخبر لأن مقدرة أي أعلمتكم أني على سواء أي عدل واستقامة رأي بالبرهان النير وهذا خلاف المتبادر جداً .

وفي الكشاف أن قوله تعالى (آذنتكم) الخ استعارة تمثيلية شبه بمن بينه وبين أعدائه هدنة فأحس بغدرهم فنبذ اليهم العهد وشهر النبذ وأشاعه وآذنهم جميعا بذلك وهو من الحسن بمكان ﴿ وَإِنْ أَدْرِي ﴾ أي ما أدري ﴿ أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ ١٠٩ ﴾ من غلبة المسلمين عليكم وظهور الدين أو الحشر مع كونه آتيا لا محالة ، والجملة في موضع نصب بأدري . ولم يجيء التركيب أقريب ماتوعدون أم بعيد لرعاية الفواصل .

﴿ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ أي ما تجهرون به من الطعن في الاسلام وتكذيب الآيات التي من جملتها ما نطق بمجيء الموعود ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ١١٠ ﴾ من الاحن والاحقاد للمسلمين فيجازيكم عليه نقيرا وقطميرا ﴿ وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ ﴾ أي ما أدري لعل تأخير جزائكم (١) استدراج لكم وزيادة في

(١) فالضمير لما علم من الكلام اهـ منه

افتتانكم أو امتحان لكم لينظر كيف تعملون . وجملة (لعله) الخ فى موضع المفعول على قياس ما تقدم ، والكوفيون يجرون لعل مجرى هل فى كونها معلقة . قال أبو حيان : ولا أعلم أحداً ذهب إلى أن لعل من أدوات التعليق وإن كان ذلك ظاهراً فيها . وعن ابن عباس فى رواية أنه قرأ (أدرى) بفتح الياء فى الموضعين تشبيها لها بياء الاضافة لفظا وإن كانت لام الفعل ولا تفتح إلا بعامل . وأنكر ابن مجاهد فتح هذه اليـــاء ﴿ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ١١١ ﴾ أى وتمتيع لكم وتأخير إلى أجل مقدر تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم البالغة ليكون ذلك حجة عليكم . وقيل المراد بالحين يوم بدر . وقيل يوم القيامة ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ ﴾ حكاية لدعائه ﷺ . وقرأ الأكثر (قل) على صيغة الأمر . والحكم القضاء . والحق العدل أى رب اقض بيننا وبين أهل مكة بالعدل المقتضى لتعجيل العذاب والتشديد عليهم فهو دعاء بالتعجيل والتشديد وإلا فكل قضائه تعالى عدل وحق . وقد استجيب ذلك حيث عذبوا ببدر أى تعذيب ه

وقرأ أبو جعفر (رب) بالضم على أنه منادى مفرد كما قال صاحب اللوامح ، وتعقبه بأن حذف حرف النداء من اسم الجنس شاذ بابه الشعر . وقال أبو حيان : إنه ليس بمنادى مفرد بل هو منادى مضاف إلى الياء حذف المضاف اليه وبنى على الضم كقبل وبعد وذلك لغة حكاها سيبويه فى المضاف إلى ياء المتكلم حال ندائه ولا شذوذ فيه . وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والجحدرى . وابن محيصن (ربى) بياء ساكنة (أحكم) على صيغة التفضيل أى أنفذ أو أعدل حكما أو أعظم حكمة . فربى أحكم مبتدأ وخبر ه

وقرأت فرقة (أحكم) فعلا ماضيا ﴿ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ ﴾ مبتدأ وخبر أى كثير الرحمة على عباده . وقوله سبحانه ﴿ الْمُسْتَعَانُ ﴾ أى المطلوب منه العون خبر آخر للمبتدأ . وجوز كونه صفة للرحمن بناء على اجرائه مجرى العلم . واضافة الرب فيما سبق إلى ضميره ﷺ خاصة لما أن الدعاء من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام كما أن اضافته ههنا إلى ضمير الجمع المنتظم للمؤمنين أيضا لما أن الاستعانة من الوظائف العامة لهم ه

﴿ عَلَى مَا تَصِفُونَ ١١٢ ﴾ من الحال فانهم كانوا يقولون : إن الشوكة تكون لهم وإن راية الاسلام تخفق ثم تسكن وإن المتوعد به لو كان حقا لنزل بهم إلى غير ذلك مما لا خير فيه فاستجاب الله عز وجل دعوة رسوله ﷺ فخيب آمالهم وغير أحوالهم ونصر أولياءه عليهم فأصابهم يوم بدر ما أصابهم . والجملة اعتراض تذييلى مقرر لمضمون ماقبله . وروى أن النبى عليه الصلاة والسلام قرأ على أبى رضى الله تعالى عنه (يصفون) بياء الغيبة ورويت عن ابن عامر . وعاصم . هذا وفى جعل خاتم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما يتعلق به خاتمة لسورة الانبياء طيب كما قال الطيبى يتضوع منه مسك الختام ه

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ « ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل » قيل ذلك الرشد إيثار الحق جل شأنه على ما سواه سبحانه ، وسئل الجنيد متى آتاه ذلك ؟ فقال : حين لا متى « قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم » فيه إشارة إلى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه فى رأيه وضلة فى عقله ه

وقال حمدون القصار : استعانة الخلق بالخلق كاستعانة المسجون بالمسجون (قلنا يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم) قال ابن عطاء : كان ذلك لسلامة قلب ابراهيم عليه السلام وخلوه من الالتفات إلى الأسباب وصحة

توكلا على الله تعالى ، ولذا قال عليه السلام حين قال له جبريل عليه السلام : ألك حاجة؟ أما إليك فلا (ففهمناها سليمان) فيه إشارة إلى أن الفضل بيد الله تعالى يؤتيه من يشاء ولا تعلق له بالصغر والكبر فكم من صغير أفضل من كبير بكثير (وكلا آتينا حكما) قيل معرفة بأحكام الربوبية (وعلما) معرفة بأحكام العبودية (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) قيل كان عليه السلام يخلو في الكهوف لذكره تعالى وتسبيحه فيشاركه في ذلك الجبال ويسبحن معه ، وذكر بعضهم أن الجبال لكونها خالية عن صنع الخلق حالية بأنوار قدرة الحق يحب العاشقون الخلوة فيها ، ولذا تحنث ﷺ في غار حراء ،

واختار كثير من الصالحين الانقطاع للعبادة فيها (وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين) ذكر أنه عليه السلام قال ذلك حين قصدت دودة قلبه ودودة لسانه فخاف أن يشغل موضع فكره وموضع ذكره ، وقال جعفر : كان ذلك منه عليه السلام استدعاء للجواب من الحق سبحانه ليسكن إليه ولم يكن شكوى وكيف يشكو المحب حبيبه وكل ما فعل المحبوب محبوب وقد حفظ عليه السلام آداب الخطاب (وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) قيل إن ذلك رشحة من دن خمر الدلال ، وذكروا أن مقام الدل دون مقام العبودية المحضة لعدم فناء الارادة فيه ولذا نادى عليه السلام (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) أي حيث اختلج في سري أن أريد غيره ما أردت (وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين) قيل إنه عليه السلام أراد ولدا يصلح لأن يكون محلا لافشاء الأسرار الالهية إليه فان العارف متى كان فردا غير واجد من يفشي إليه السر ضاق ذرعه (ويدعوننا رغبا ورهبا) قيل أي رغبة فينا ورهبة عما سوانا أو رغبة في لقائنا ورهبة من الاحتجاب عنا (وكانوا لنا خاشعين) ،

قال أبو يزيد : الخشوع خمود القلب عن الدعاوي ، وقيل الفناء تحت أذيال العظمة ورداء الكبرياء (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) أكثر الصوفية قدست أسرارهم على أن المراد من العالمين جميع الخلق وهو ﷺ رحمة لكل منهم إلا أن الحظوظ متفاوتة ويشترك الجميع في أنه عليه الصلاة والسلام سبب لوجودهم بل قالوا : إن العالم كله مخلوق من نوره ﷺ ، وقد صرح بذلك الشيخ عبد الغني النابلسي قدس سره في قوله وقد تقدم غير مرة :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وأشار بقوله لو ترك القطا إلى أن الجميع من نوره عليه الصلاة والسلام وجه الانقسام إلى المؤمن والكافر بعد تكونه فتأمل ، هذا ونسأل الله تعالى أن يجعل حظنا من رحمته الحظ الوافر وأن ييسر لنا أمور الدنيا والآخرة بلطفه المتواتر ،

﴿سورة الحج ٢٢﴾

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضي الله تعالى عنهم أنها نزلت بالمدينة وهو قول الضحاك وقيل كلها مكية ، وأخرج أبو جعفر النحاس عن مجاهد عن ابن عباس أنها مكية سوى ثلاث آيات (هذان خصمان) إلى تمام الآيات الثلاث فانها نزلت بالمدينة ، وفي رواية عن ابن عباس إلا أربع آيات (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : (عذاب الحريق) ،

وأخرج ابن المنذر عن قتادة أنها مدنية غير أربع آيات (وما أرسلنا من قبلك من رسول ـ إلى ـ عذاب يوم عقيم) فانها مكيات ، والأصح القول بأنها مختلطة فيها مدني ومكي . وإن اختلف في التعيين وهو قول الجمهور . وعدة آياتها ثمان وتسعون في الكوفي وسبع وتسعون في المكي وخمس وتسعون في البصري وأربع وتسعون في الشامي . ووجه مناسبتها للسورة التي قبلها ظاهر ، وجاء في فضلها ما أخرجه أحمد . وأبو داود . والترمذي . وابن مردويه . والبيهقي في سننه عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال : قلت يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدتين ؟ قال : نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما . والروايات في أن فيها سجدتين متعددة مذكورة في الدر المنثور ، نعم أخرج ابن أبي شيبة من طريق العريان المجاشعي عن ابن عباس قال : في الحج سجدة واحدة وهي الأولى كما جاء في رواية * ﴿بسم الله الرحمن الرحيم * يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ خطاب يعم حكمه المكلفين عند النزول ومن سينتظم في سلكهم بعد من الموجودين القاصرين عن رتبة التكليف والحادثين بعد ذلك إلى يوم القيامة لكن لا بطريق الحقيقة عندنا بل بطريق التغليب أو تعميم الحكم بدليل خارجي فان خطاب المشافهة لا يتناول من لم يكلف بعد وهو خاص بالمكلفين الموجودين عند النزول خلافاً للحنابلة وطائفة من السلفيين والفقهاء حيث ذهبوا إلى تناوله الجميع حقيقة ، ولا خلاف في دخول الاناث كما قال الآمدي في نحو الناس مما يدل على الجمع ولم يظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث وإنما الخلاف في دخولهن في نحو ضمير (اتقوا) والمسلمين فذهبت الشافعية . والأشاعرة . والجمع الكثير من الحنفية . والمعتزلة إلى نفيه ، وذهبت الحنابلة . وابن داود . وشذوذ من الناس إلى إثباته ، والدخول هنا عندنا بطريق التغليب *

وزعم بعضهم أن الخطاب خاص بأهل مكة وليس بذاك ، والمأمور به مطلق التقوى الذي هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل وترك ويندرج فيه الايمان بالله تعالى واليوم الآخر حسبما ورد به الشرع اندراجاً أولياً لكن على وجه يعم الايجاد والدوام ، والمناسب لتخصيص الخطاب بأهل مكة أن يراد بالتقوى المرتبة الأولى منها وهي التوقي عن الشرك ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لتأييد الأمر وتأكيد إيجاب الامتثال به ترهيباً وترغيباً أي احذروا عقوبة مالك أمركم ومربيكم ، وقوله تعالى : ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ تعليل لموجب الأمر بذكر أمر هائل فان ملاحظة عظم ذلك وهوله وفظاعة ما هو من مبادية ومقدماته من الأحوال والأهوال التي لا ملجأ منها سوى التدرع بلباس التقوى مما يوجب مزيد الاعتناء بملابسته وملازمته لا محالة . والزلزلة التحريك الشديد والازعاج العنيف بطريق التكرير بحيث يزيل الأشياء من مقارها ويخرجها عن مراكزها ، وإضافتها إلى الساعة إما من إضافة المصدر إلى فاعله لكن على سبيل المجاز في النسبة كما قيل في قوله تعالى : (بل مكر الليل والنهار) لأن المحرك حقيقة هو الله تعالى والمفعول الأرض أو الناس أو من إضافته إلى المفعول لكن على إجرائه مجرى المفعول به اتساعاً كما في قوله :

* يا سارق الليلة أهل الدار * وجوز أن تكون الاضافة على معنى في وقد أثبتها بعضهم وقال بها في الآية السابقة ، وهي عند بعض المذكورة في قوله تعالى : (إذا زلزلت الأرض زلزالها) وتكون على ما قيل عند النفخة الثانية وقيام الساعة بل روى عن ابن عباس أن زلزلة الساعة قيامها *

وأخرج أحمد . وسعيد بن منصور . وعبد بن حميد . والنسائي والترمذي . والحاكم وصححاه عن عمران

ابن حصين قال : لما نزلت (يأيها الناس - إلى - ولكن عذاب الله شديد) كان صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر(١) فقال : أتدرون أي يوم ذلك ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ابعث بعث النار قال : يارب وما بعث النار ؟ قال : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار وواحداً إلى الجنة فانشأ المسلمون يبكون فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : قاربوا وسددوا وأبشروا فانها لم تكن نبوة قط إلا كان بين يديها جاهلية فتؤخذ العدة من الجاهلية فان تمت وإلا كملت من المنافقين وما مثلكم في الأمم إلا كمثل الرقمة في ذراع الدابة أو كالشامة في جنب البعير ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا ربع أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة فكبروا ثم قال : اني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا قال : ولا أدري قال الثلثين أم لا ، وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة وهو المروي عن الحسن .

وأخرج ابن المنذر وغيره عن علقمة . والشعبي . وعبيد بن عمير أنها تكون قبل طلوع الشمس من مغربها وإضافتها الى الساعة على هذا لكونها من أماراتها ، وقد وردت آثار كثيرة في حدوث زلزلة عظيمة قبل قيام الساعة هي من أشراطها الا أن في كون تلك الزلزلة هي المراد هنا نظرا اذ لا يناسب ذلك كون الجملة تعليلا لموجب أمر جميع الناس بالتقوى ، ثم أنها على هذا القول على معناها الحقيقي وهو حركة الأرض المضيفة ، وتحدث هذه الحركة بتحريك ملك بناء على ماروى أن في الأرض عروقا تنتهي إلى جبل قاف وهي بيد ملك هناك فاذا أراد الله عز وجل امرا أمره أن يحرك عرقا فاذا حركه زلزلت الارض .

وعند الفلاسفة أن البخار إذا احتبس في الأرض وغلظ بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه فزلزلت الأرض ، وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما إذا امتزجا امتزاجا مقربا إلى الدهنية ، وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة ، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتتزلزل به الأرض ، وقليلا ما تتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب .

ومما يستأنس به للقول بأن سببها احتباس البخار الغليظ وطلبه للخروج وعدم تيسره له كثرة الزلازل في الأرض الصلبة وشدتها بالنسبة إلى الأرض الرخوة ، ولا يخفى أنه إذا صح حديث في بيان سبب الزلزلة لا ينبغي العدول عنه وإلا فلا بأس بالقول برأى الفلاسفة في ذلك وهو لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم ، وهي على القول بانها يوم القيامة قال بعضهم : على حقيقتها أيضا ، وقال آخرون : هي مجاز عن الاهوال والشدائد التي تكون في ذلك اليوم ، وفي التعبير عنها بالشيء إيذان بأن العقول قاصرة عن إدراك كنهها والعبارة ضيقة لا تحيط بها إلا على وجه الابهام . وفي البحر أن إطلاق الشيء عليها مع أنه لم توجد بعد يدل على أنه يطلق على المعدوم ، ومن منع ذلك قال : إن اطلاقه عليها لتيقن وقوعها وصيرورتها إلى الوجود لامحالة .

﴿ يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت ﴾ الظاهر أن الضمير المنصوب في (ترونها) للزلزلة لانها المحدث عنها ، وقيل هو للساعة وهو كما ترى ، و(يوم) منتصب بتذهل قدم عليه للاهتمام ، وقيل بعظيم ، وقيل

(١) وذلك في غزوة بني المصطلق كما صرح به في بعض الروايات اه منه .

باضمار اذكر ، وقيل هو بدل من (الساعة) وفتح لبنائه كما قيل فى قوله تعالى (هذا يوم ينفع) على قراءة يوم بالفتح ، وقيل بدل من (زلزلة) أو منصوب به إن اغتفر الفصل بين المصدر ومعموله الظرف بالخبر ، وجملة (تذهل) على هذه الأوجه فى موضع الحال من ضمير المفعول والعائد محذوف أى تذهل فيها ، والذهول شغل يورث حزنا ونسيانا ، والمرضعة هى التى فى حال الارضاع ملقمة ثديها وهى بخلاف المرضع بلاهاء فانها التى من شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الارضاع فى حال وصفها به ، وخص بعض نحاة الكوفة أم الصبى بمرضعة بالهاء والمستأجرة بمرضع ويرده قول الشاعر :

كمرضعة أولاد أخرى وضيعت بنى بطنها هذا الضلال عن القصد

والتعبير به هنا ليدل على شدة الأمر وتفاقم الهول ، والظاهر أن ماموصولة والعائد محذوف أى عن الذى أرضعته ، والتعبير بما لتأكيد الذهول وكون الطفل الرضيع بحيث لايخطر ببالها أنه ماذا لأنها تعرف شيئيته لكن لاتدرى من هو بخصوصه ، وقيل مصدرية أى تذهل عن ارضاعها ، والأول دل على شدة الهول وكمال الانزعاج ، والكلام على طريق التمثيل وأنه لو كان هناك مرضعة ورضيع لذهلت المرضعة عن رضيعها فى حال ارضاعها اياه لشدة الهول وكذا مابعد ، وهذا ظاهر اذا كانت الزلزلة عند النفخة الثانية أو فى يوم القيامة حين أمر آدم عليه السلام ببعث بعث النار وبعث الجنة ان لم نقل بأن كل أحد يحشر على حاله التى فارق فيها الدنيا فتحشر المرضعة مرضعة والحامل حاملة كما ورد فى بعض الآثار ، وأما اذا قلنا بذلك أو بكون الزلزلة فى الدنيا فيجوز أن يكون الكلام على حقيقته ، ولا يضر فى كونه تمثيلا أن الأمر اذذاك أشد وأعظم وأهول مما وصف واطم لشيوع ما ذكر فى التهويل كما لايخفى على المنصف النبيل *

وقرىء (تذهل) من الاذهال مبنيا للمفعول ، وقرأ ابن أبى عبلة . واليمانى (تذهل) منه مبنيا للفاعل و (كل) بالنصب أى يوم تذهل الزلزلة ، وقيل : الساعة كل مرضعة ﴿ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾ أى تلقى ذات جنين جنينها لغير تمام ، وإنما لم يقل وتضع كل حاملة ماحملت على وزان ماتقدم لما أن ذلك ليس نصا فى المراد وهو وضع الجنين بخلاف مافى النظم الجليل فانه نص فيه لأن الحمل بالفتح مايحمل فى البطن من الولد ، وإطلاقه على نحو الثمرة فى الشجرة للتشبيه بحمل المرأة ، وللتنصيص على ذلك من أول الأمر لم يقل وتضع كل حاملة حملها كذا قيل . وتعقب بأن فى دعوى تخصيص الحمل بما يحمل فى البطن من الولد وان اطلاقه على نحو الثمرة فى الشجرة للتشبيه بحثا ففى البحر الحمل بالفتح ماكان فى بطن أو على رأس شجرة *

وفى القاموس الحمل مايحمل فى البطن من الولد جمعه حمال وأحمال وحملت المرأة تحمل علقت ولا يقال حملت به أو قليل وهى حامل وحاملة والحمل ثمر الشجر ويكسر أو الفتح لما بطن من ثمره والكسر لما ظهر أو الفتح لما كان فى بطن أو على رأس شجرة والكسر لما على ظهر أو رأس أو ثمر الشجر بالكسر مالم يكبر فاذا كبر فبالفتح جمعه احمال وحمول وحمال اه ، وقيل المتبادر وضع الجنين بأى عبارة كان التعبير الا أن ذات حمل أبلغ فى التهويل من حامل أو حاملة لاشعاره بالصحبة المشعرة بالملازمة فيشعر الكلام بأن الحامل تضع اذ ذاك الجنين المستقر فى بطنها المتمكن فيه هذا مع مافى الجمع بين ما يشعر بالمصاحبة وما يشعر بالمفارقة وهو الوضع من اللطف فتأمل فللسالك الذهن اتساع *

﴿ وَتَرَى النَّاسَ ﴾ بفتح التاء والراء على خطاب كل واحد من المخاطبين برؤية الزلزلة والاختلاف بالجمعية

والافراد لما أن المرئى فى الأول هى الزلزلة التى يشاهدها الجميع وفى الثانى حال من عدا المخاطب منهم فلابد من افراد المخاطب على وجه يعم كل واحد منهم لكن من غير اعتبار اتصافه بتلك الحالة فان المراد بيان تأثير الزلزلة فى المرئى لافى الرائى باختلاف مشاعره لأن مداره حيثية رؤيته للزلزلة لالغيرها كأنه قيل وتصير الناس سكارى الخ ، وإنما أوثر عليه مافى التنزيل للايذان بكمال ظهور تلك الحال فيهم وبلوغها من الجلاء إلى حد لايكاد يخفى على أحد قاله غير واحد .

وجوز بعضهم كون الخطاب للنبي ﷺ ، والأول أبلغ فى التهويل ، والرؤية بصرية و(الناس) مفعولها ، وقوله تعالى ﴿ سُكَارَى ﴾ حال منه أى يراهم كل واحد مشابهين للسكارى ، وقوله تعالى ﴿ وَمَا هُم بِسُكَارَى ﴾ أى حقيقة حال أيضا لكنها مؤكدة والحال المؤكد تقترن بالواو لا سيما إذا كانت جملة اسمية . فلا يقال : إنه إذا كان معنى قوله تعالى (ترى الناس سكارى) على التشبيه يكون (وما هم بسكارى) بالمعنى المذكور مستغنى عنه ، ولا وجه لجعله حالا مؤكدة لمكان الواو ، وجوز أن يكون (ترى) بمعنى تظن فسكارى مفعول ثان ؛ وحينئذ يجوز أن يكون الكلام على التشبيه والجملة الاسمية فى موضع الحال المؤكدة ؛ ويجوز أن يكون على الحقيقة فلا تأكيد هنا ، وأمر افراد الخطاب وما فيه من المبالغة بحاله ، وأياما كان فالمراد فى قوله تعالى (وماهم بسكارى) استمرار النفى ، وأكد بزيادة الباء للتنبيه على أن ما هم فيه ليس من المعهود فى شىء وإنما هو أمر لم يعهدوا قبله مثله ، وأشير إلى سببه بقوله تعالى ﴿ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ٢ ﴾ أى ان شدة عذابه تعالى تجعلهم كما ترى ، وهو استدراك على مافى الانتصاف راجع إلى قوله تعالى (وماهم بسكارى) وزعم أبو حيان أنه استدراك عن مقدر كأنه قيل هذه أى الذهول والوضع ورؤية الناس سكارى أحوال هينة ولكن عذاب الله شديد وليس بهين وهو خلاف الظاهر جداً .

وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (ترى) بضم التاء وكسر الراء أى ترى الزلزلة الخلق جميع الناس سكارى . وقرأ الزعفرانى (ترى) بضم التاء وفتح الراء (الناس) بالرفع على اسناد الفعل المجهول اليه ، والتأنيث على تأويل الجماعة . وقرأ أبو هريرة . وأبو زرعة . وابن جرير . وأبو نهيك كذلك إلا أنهم نصبوا (الناس) وترى على هذا متعد إلى ثلاثة مفاعيل كما فى البحر ، الأول الضمير المستتر وهو نائب الفاعل ، والثانى (الناس) والثالث (سكارى) وقرأ أبو هريرة . وابن نهيك (سكارى) بفتح السين فى الموضعين وهو جمع تكسير . واحده سكران ، وقال أبو حاتم : هى لغة تميم ، وأخرج الطبرانى . وغيره عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قرأ (سكرى) كعطشى فى الموضعين ، وكذلك روى أبو سعيد الخدرى وهى قراءة عبد الله . وأصحابه . وحذيفة وبها قرأ الأخوان . وابن سعدان . ومسعود بن صالح ، وتجمع الصفة على فعلى إذا كانت من الآفات والأمراض كقتلى وموتى وحمقى ، ولكون السكر جاريا مجرى ذلك لمافيه من تعطيل القوى والمشاعر جمع هذا الجمع فهو جمع سكران ، وقال أبو على الفارسى : يصح أن يكون جمع سكر كزمنى وزمن ، وقد حكى سيبويه رجل سكر بمعنى سكران . وقرأ الحسن . والأعرج . وأبو زرعة . وابن جبير والأعمش (سكرى) بضم السين فيهما ، قال الزمخشرى : وهو غريب ، وقال أبو الفتح : هو اسم مفرد كالبشرى

وبهذا أفتاني أبو علي وقد سألته عنه انتهى *

وإلى كونه اسما مفرداً ذهب أبو الفضل الرازي فقال : فعلى بضم الفاء من صفة الواحدة من الاناث لكنها لما جعلت من صفات الناس وهم جماعة أجريت الجماعة بمنزلة المؤنث الموحد ، وعن أبي زرعة (سكرى) بفتح السين (بسكرى) بضمها ، وعن ابن جبير (سكرى) بفتح السين من غير الف (بسكارى) بالضم والالف كما في قراءة الجمهور ، والخلاف في فعالى أهو جمع أو اسم جمع مشهور *

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ نزلت كما أخرج ابن ابي حاتم عن أبي مالك رضي الله تعالى عنه في النضر بن الحرث وكان جدلا يقول الملائكة عليهم السلام بنات الله سبحانه والقرآن أساطير الأولين ولا يقدر الله تعالى شأنه على احياء من بلى وصار ترابا ، وقيل في أبي جهل ، وقيل في أبي بن خلف وهي عامة في كل من تعاطى الجدل فيما يجوز ومالا يجوز على الله سبحانه من الصفات والافعال ولا يرجع إلى علم ولا برهان ولا نصفة ، وخصوص السبب لا يخرجها عن العموم ، وكان ذكرها اثر بيان عظم شأن الساعة المنبئة عن البعث لبيان حال بعض المنكرين لها ، ومحل الجار الرفع على الابتداء إما بحمله على المعنى أو بتقدير ما يتعلق به ، و (بغير علم) في موضع الحال من ضمير (يجادل) لايضاح ما تشعر به المجادلة من الجهل أي وبعض الناس أو بعض كائن من الناس من ينازع في شأن الله عز وجل ويقول مالاخير فيه من الأباطيل ملابسا الجهل ﴿ وَيَتَّبِعُ ﴾ فيما يتعاطاه من المجادلة أو في كل ما يأتي ومايذر من الأمور الباطلة التي من جملتها ذلك ﴿ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ ٣ ﴾ متجرد للفساد معرى من الخير من قولهم : شجرة مرداء لا ورق لها ، ومنه قيل : رملة مرداء إذا لم تنبت شيئاً ، ومنه الأمرد لتجرده عن الشعر ، وقال الزجاج : أصل المريد والمارد المرتفع الاملس وفيه معنى التجرد والتعري ، والمراد به إما ابليس وجنوده وإما رؤساء الكفرة الذين يدعون من دونهم إلى الكفر . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ويتبع) خفيفا *

﴿ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ٤ ﴾ ضمير (عليه) للشيطان وكذا الضمير المنصوب في (تولاه) والضمير في (فانه) والضميران المستتران في (يضله ويهديه) وضمير « أنه » للشأن وباقي الضمائر لمن . واختلف في إعراب الآية فقيل إن « أنه من تولاه » الخ نائب فاعل « كتب » والجملة في موضع الصفة الثانية لشيطان و « من » جزائية وجزاؤها محذوف و « فانه يضله » الخ عطف على « انه » مع ما في حيزها وما يتصل بها أي كتب على الشيطان أن الشأن من تولاه أي اتخذه وليا وتبعه يهلكه فانه يضله عن طريق الجنة وثوابها ويهديه إلى طريق السعير وعذابها ، والفاء لتفصيل الاهلاك كما في قوله تعالى « فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » وعلى ذلك حمل الطيبي كلام الكشاف وهو وجه حسن إلا أن في كونه مراد الزمخشري خفاء ، وقيل (من) موصوله مبتدأ وجملة (تولاه) صلته والضمير المستتر عائده و (أنه يضله) في تأويل مصدر خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والجملة خبر الموصول ، ودخول الفاء في خبره على التشبيه بالشرط أي كتب عليه أن الشأن من تولاه فشأنه أو فحق أنه يضله الخ . ويجوز أن تكون من شرطية والفاء جوابيـــة وما بعدها مع المقدر جواب الشرط . وقيل ضمير « انه » للشيطان

وهو اسم ان و « من » موصولة أو موصوفة والاول أظهر خبرها والضمير المستتر في « تولاه » لبعض الناس والضمير البارز لمن والجملة صلة أو صفة ، وقوله تعالى « فانه يضله » عطف على (أنه من تولاه) والمعنى ويتبع كل شيطان كتب عليه أنه هو الذي اتخذه بعد الناس وليا وانه يضل من اتخذه وليا فالأول كأنه توطئة للثاني أي يتبع شيطانا مختصا به مكتوبا عليه أنه وليه وأنه مضله فهو لا بالوجود في إضلاله ، وهذا المعنى أبلغ من المعنى السابق على احتمال كون من جزائية لدلالته على أن لكل واحد من المجادلين واحداً من مردة الشياطين، وارتضى هذا في الكشف وحمل عليه مراد صاحب الكشاف ه

وعن بعض الفضلاء أن الضمير في (أنه) للمجادل أي كتب على الشيطان أن المجادل من تولاه وقوله تعالى (فانه) الخ عطف على (أنه من تولاه) واعترض بأن اتصاف الشيطان بتولي المجادل إياه مقتضى المقام لا العكس وأنه لو جعلت من في (من تولاه) موصولة كما هو الظاهر لزم أن لا يتولاه غير المجادل وهذا الحصر يفوت المبالغة ه

وفي البحر الظاهر أن الضمير في (عليه) عائد على من لانه المحدث عنه وفي أنه وتولاه وفي فانه عائد عليه أيضا والفاعل بتولى ضمير من وكذا الهاء في يضله ، ويجوز أن يكون الهاء في أنه على هذا الوجه ضمير الشأن والمعنى أن هذا المجادل لكثرة جداله بالباطل واتباعه الشيطان صار اماما في الضلال لمن يتولاه فشأنه أن يضل من يتولاه انتهى، وعليه تكون جملة كتب الخ مستأنفة لا صفة لشيطان، والاظهر جعل ضمير (عليه) عائدا على الشيطان وهو المروي عن قتادة ، وأيا ما كان فكتب بمعنى مضى وقدر ويجوز أن يكون على ظاهره ، وفي الكشاف أن الكتبة عليه مثل أي كأنما كتب عليه ذلك لظهوره في حاله، ولا يخفى ما في (يهديه) من الاستعارة التمثيلية التهكمية ه

وقرىء (كتب) مبنيا للفاعل أي كتب الله. وقرىء (فانه) بكسر الهمزة فالجملة خبر من أو جواب لها وقرأ الاعمش. والجعفي عن أبي عمرو (إنه فانه) بكسر الهمزة فيهما ووجه الكسر في الثانية ظاهر، وأما وجهه في الأولى فهو كما استظهر أبو حيان اسناد (كتب) إلى الجملة اسنادا لفظيا أي كتب عليه هذا الكلام كما تقول كتبت إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان أو تقدير قول وجعل الجملة معمولة له أو تضمين الفعل معنى ذلك أي كتب عليه مقولا في شأنه أنه من تولاه ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ ﴾ الخ اقامة للحجة التي تلقم المجادلين في البعث حجرا اثر الاشارة إلى ما يؤول اليه أمرهم، واستظهر أن المراد بالناس هنا الكفرة المجادلون المذكورون للبعث، والتعبير عن اعتقادهم في حقه بالريب أي الشك مع أنهم جازمون بعدم امكانه اما للايذان بأن أقصى ما يمكن صدوره عنهم وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الارتياب في شأنه، وأما الجزم بعدم الامكان فخارج من دائرة الاحتمال كما أن تنكيره وتصديره بكلمة الشك للاشعار بأن حقه أن يكون ضعيفا مشكوك الوقوع، وإما للتنبيه على أن جزمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف لكمال وضوح دلائل الامكان ونهاية قوتها. وإنما لم يقل وإن ارتبتم في البعث للمبالغة في تنزيه أمره عن شائبة وقوع الريب والاشعار بأن ذلك إن وقع فمن جهتهم لا من جهته، واعتبار استقرارهم فيه واحاطته بهم لا ينافي اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابستهم به لا قوته وكثرته، ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف وقع صفة للريب، واستظهر أن المراد في ريب من امكان البعث لأنه الذي يقتضيه ما بعد، وجوز أن يكون المراد من وقوع البعث، واعترض بأن الدليل المشار اليه فيما بعد إنما يدل على الامكان مع ما يلزم من التكرار مع قوله تعالى الآتي (أن الله يبعث من في القبور) وفيه

تأمل فتأمل ، وقرأ الحسن (من البعث) بفتح العين وهي لغة فيه كالجلب والطرد في الجلب والطرد عند البصريين ، وعند الكوفيين اسكان العين تخفيف وهو قياسي في كل ما وسطه حرف حلق كالنهر والنهر والشعر والشعر .

وقوله تعالى ﴿ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ﴾ دليل جواب الشرط أو هو الجواب بتأويل أى وإن كنتم في ريب من البعث فانظروا إلى مبدأ خلقكم ليزول ريبكم فانا خلقناكم الخ ، وقيل : التقدير فاخبركم واعلمكم انا خلقناكم الخ وليس بذاك ، وخلقهم من تراب في ضمن خلق آدم عليه السلام منه أو بخلق الاغذية التي يتكون منها المنى منه وهي وإن تكونت من سائر العناصر معه إلا أنه أعظم الاجزاء على ما قيل فلذلك خصه بالذكر من بينها ، واختير الأول وجعل المعنى خلقناكم خلقا اجماليا من تراب ﴿ ثُمَّ ﴾ خلقناكم خلقا تفصيليا ﴿ مِنْ نُطْفَةٍ ﴾ أى منى من النطف بمعنى التقاطر ، وقال الراغب : النطفة الماء الصافى ويعبر بها عن ماء الرجل ، قيل والتخصيص على هذا مع أن الخلق من ماءين لأن معظم أجزاء الانسان مخلوق من ماء الرجل ، والحق أن النطفة كما يعبر بها عن منى الرجل يعبر بها عن المنى مطلقا وكلام الراغب ليس نصا في نفى ذلك ، والظاهر أن المراد النطفة التى يخلق منها كل واحد بلا واسطة ، وقيل : المراد نطفة آدم عليه السلام وحكى ذلك عن النقاش وهو من البعد في غايته .

﴿ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ﴾ أى قطعة من الدم جامدة متكونة من المنى ﴿ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ ﴾ أى قطعة من اللحم متكونة من العلقة وأصلها قطعة لحم بقدر ما يمضغ ﴿ مُخَلَّقَةٍ ﴾ بالجر صفة (مضغة) وكذا قوله تعالى ﴿ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ﴾ .

وقرأ ابن أبى عبلة بالنصب فيهما على الحال من النكرة المتقدمة وهو قليل وقاسه سيبويه ، والمشهور المتبادر أن المخلقة المستبينة الخلق أى مضغة مستبينة الخلق مصورة ومضغة لم يستبن خلقها وصورتها بعد ، والمراد تفصيل حال المضغة وكونها أولا قطعة لم يظهر فيها شىء من الاعضاء ثم ظهرت بعد ذلك شيئا فشيئا وكان مقتضى الترتيب المبنى على التدرج من المبادى البعيدة إلى القريبة ان يقدم غير المخلقة وإنما أخرت لكونها عدم ملكة ، وصيغة التفعيل لكثرة الاعضاء المختص كل منها بخلق وصورة ، وقيل : المخلقة المسواة الملساء من النقصان والعيب يقال خلق السواك والعود سواه وملسه وصخرة خلقاء أى ملساء وجبل أخلق أى أملس ، فالمعنى من نطفة مسواة لا نقص فيها ولا عيب في ابتداء خلقها ونطفة غير مسواة فيها عيب فالنطف التى يخلق منها الانسان متفاوتة منها ما هو كامل الخلقة أملس من العيوب ومنها ما هو على عكس ذلك فيتبع ذلك التفاوت تفاوت الناس في خلقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتمامهم ونقصانهم ، وعن مجاهد . وقتادة . والشعبى . وأبى العالية . وعكرمة أن المخلقة التى تم لها مدة الحمل وتوارد عليها خلق بعد خلق وغير المخلقة التى لم يتم لها ذلك وسقطت ، واستدل له بما أخرجه الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول . وابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن مسعود قال : النطفة إذا استقرت فى الرحم أخذها ملك الارحام بكفه فقال : يارب مخلقة أم غير مخلقة ؟ فان قيل : غير مخلقة لم تكن نسمة وقذفها الرحم دما وإن قيل : مخلقة قال : يارب ذكر أم أنثى شقى أم سعيد ما الاجل وما الاثر وما الرزق وبأى أرض تموت ؟ الخبر وهو فى حكم المرفوع ، والمراد أنهم خلقوا من جنس هذه النطفة الموصوفة بالتامة والساقطة لا أنهم خلقوا من نطفة تامة ومن نطفة ساقطة إذ لا يتصور الخلق من النطفة الساقطة وهو ظاهر ، وكان التعرض عن هذا لوصفها بما ذكر لتعظيم شأن القدرة وفى جعل كل واحدة من هذه المراتب مبدأ لخلقهم لا لخلق ما بعدها

من المراتب كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية مزيد دلالة على عظم قدرته تعالى ﴿ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ ﴾ متعلق بخلقنا، وترك المفعول لتفخيمه كما وكيفا أي خلقناكم على هذا النمط البديع لنبين لكم مالا يحصره العبارة من الحقائق والدقائق التي من جملتها أمر البعث فان من تأمل فيما ذكر من الخلق التدريجي جزم بأن من قدر على خلق البشر أولا من تراب لم يذق ماء الحياة قط وانشائه على وجه مصحح لتوليد مثله مرة بعد أخرى بتصريفه في أطوار الخلقة وتحويله من حال إلى حال مع مابين تلك الاطوار والاحوال من المخالفة والتباين فهو قادر على اعادته بل هي أهون في القياس، وقدر بعضهم المفعول خاصا أي لنبين لكم أمر البعث وليس بذاك، وأبعد جدا من زعم أن المعنى لنبين لكم أن التخليق اختيار من الفاعل المختار ولولا ذلك ماصار بعض أفراد المضغة غير مخلق، وقرأ ابن أبي عبلة (ليبين) بالياء على طريق الالتفات وكذا قرأ قوله تعالى:

﴿ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ ﴾ وقرأ الجمهور بالنون، والجملة استئناف مسوق لبيان حالهم بعد تمام خلقهم وتوارد الاطوار عليهم أي ونقر في الارحام بعد ذلك مانشاء أن نقره فيها ﴿ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ هو وقت الوضع وأدناه ستة أشهر وأقصاه عندنا سنتان وعند الشافعي عليه الرحمة أربع سنين، وعن يعقوب أنه قرأ (ونقر) بفتح النون وضم القاف من قررت الماء إذا صببته، وقرأ يحيى بن وثاب مانشاء بكسر النون.

﴿ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ ﴾ أي من الأرحام بعد اقراركم فيها عند تمام الأجل المسمى ﴿ طِفْلًا ﴾ حال من ضمير المخاطبين، والافراد إما باعتبار كل واحد منهم أو بارادة الجنس الصادق على الكثير أو لأنه مصدر فيستوي فيه الواحد وغيره كما قال المبرد أو لأن المراد طفلا طفلا فاختصر كما نقله الجلال السيوطي في الأشباه النحوية وقرأ عمر بن (شبة) يخرجكم بالياء ﴿ ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ﴾ أي كمالكم في القوة والعقل والتمييز، وفي القاموس حتى يبلغ أشده ويضم أوله أي قوته وهو مابين ثماني عشرة سنة إلى ثلاثين واحد جاء على بناء الجمع كآنك ولانظير لها أو جمع لا واحد له من لفظه أو واحده شدة بالكسر مع أن فعلة لاتجمع على أفعل أي قياسا فلا يرد نعمة وأنعم أو شد ككلب وأكلب أو شد كذئب وأذؤب وماهما بمسموعين بل قياس و (لتبلغوا)، قال العلامة أبو السعود: علة لنخرجكم معطوف على علة أخرى مناسبة لها كأنه قيل ثم نخرجكم لتكبروا شيئا فشيئا ثم لتبلغوا الخ، وقيل علة لمحذوف والتقدير ثم نمهلكم لتبلغوا الخ.

وجوز العلامة الطيبي أن يكون التقدير (ثم لتبلغوا أشدكم) كان ذلك الاقرار والاخراج، وقيل إنه عطف على نبين، وتعقبه العلامة بأنه مخل بجزالة النظم الكريم وجعله كثير عطفا عليه على قراءة (نقر) ونخرج بالنصب وهي قراءة المفضل. وأبي حاتم إلا أن الأول قرأ بالنون والثاني قرأ بالياء، وكذا جعل الفعلين عطفا عليه وقال: المعنى خلقناكم على التدريج المذكور لأمرين، أحدهما أن نبين شؤننا، والثاني أن نقركم في الأرحام ثم نخرجكم صغارا ثم لتبلغوا أشدكم، وتقديم التبيين على مابعده مع أن حصوله بالفعل بعد الكل للايذان بأنه غاية الغايات ومقصود بالذات، وإعادة اللام في (لتبلغوا) مع تجريد نقر (ونخرج) عنها للاشعار بأصالة البلوغ بالنسبة إلى الاقرار والاخراج اذ عليه يدور التكليف المؤدي الى السعادة والشقاوة، وإيثار البلوغ مسندا الى المخاطبين على التبليغ مسندا اليه تعالى كالأفعال السابقة لأنه المناسب لبيان حال اتصافهم بالكمال واستقلالهم

بمدئية الآثار والأفعال اه «

وما ذكره من عطف (نقر) ونخرج. بالنصب على (نبين) لم يرتضه الشيخ ابن الحاجب فقال في شرح المفصل بانه مما يتعذر فيه النصب اذ لو نصب عطفا على (نبين) ضعف المعنى اذ اللام في لنبين للتعليل لما تقدم والمقدم سبب للتبيين فلو عطف (ونقر) عليه لكان داخلا في مسببية (انا خلقناكم) الخ وخلقهم من تراب ثم ماتلاه لايصلح سببا للاقرار في الأرحام، وقال الزجاج: لايجوز في (ونقر) الاالرفع ولايجوز أن يكون معناه فعلنا ذلك لنقر في الأرحام لأن الله تعالى لم يخلق الأنام ليقرهم في الأرحام وانما خلقهم ليدلهم على رشدهم وصلاحهم وهو قول بعدم جواز عطفه على نبين «

وأجيب بأن الغرض في الحقيقة هو بلوغ الأشد والصلوح للتكليف لكن لما كان الاقرار وماتلاه من مقدماته صح ادخاله في التعليل، وماذكره من أن العطف على نبين على قراءة الرفع مخل بجزالة النظم الكريم فالظاهر أنه تعريض بالزمخشري حيث جعل العطف على ذلك، وقال فان قلت: كيف يصح عطف «لتبلغوا أشدكم» على (لنبين) ولا طباق قلت: الطباق حاصل لأن قوله تعالى (ونقر) قرين للتعليل ومقارنته له واتباسه به ينزلانه منزلة نفسه فهو راجع من هذه الجهة الى متانة القراءة بالنصب اه. وفيه مايومىء الى أن قراءة النصب أوضح كما أنها أمتن، ولم يرتض ذلك المحققون في الكشف أن القراءة بالرفع هي المشهورة الثابتة في السبع وهي الأولى وقد أصيب بتركيبها هكذا شاكلة الرمي حتى لم يجعل الاقرار في الأرحام علة بل جعل الغرض منه بلوغ الأشد وهو حال الاستكمال علما وعملا وحيث لم يعطف على (لنبين) الا بعد أن قدم عليه (ونقر) ثم نخرج مجعولا (نقر) عطفا على (انا خلقناكم) والعدول الى المضارع لتصوير الحال والدلالة على زيادة الاختصاص فالطباق حاصل لفظا ومعنى مع أن في الفصل بين العلتين من النكتة مالايخفى على ذي لب حسن موقعها بعد التأمل، وكذلك في الاتيان بثم في قوله سبحانه «ثم لتبلغوا» دلالة على أنه الغرض الأصيل الذي خلق الانسان له «وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ولما كانت الأوائل في الدلالة على البعث أظهر قدم قوله تعالى «لنبين» على الاقرار والاخراج اه «

ويعلم منه مافي قول العلامة: إن عطف «لتبلغوا» الخ على «لنبين» مخل بجزالة النظم الكريم وأنه لايتعين الاستئناف في «ونقر» وفيه أيضا ان قوله تعالى ﴿ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ ﴾ الخ استئناف لبيان أقسام الاخراج من الرحم كما استقر في أقسام الأول وفيه تبيين تفصيل حال بلوغ الأشد وانها الحقيق بان تكون مقصودة من الانشاء لكن منهم من لا يصل اليها فيحتضر ومنهم من يجاوزها فيحتقر أي منكم من يموت قبل بلوغ الأشد ﴿ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ ﴾ أي أرداه وأدناه، والمراد يرد الى مثل زمن الطفولية ﴿ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ ﴾ أي علم كثير ﴿ شَيْئًا ﴾ أي شيئا من الأشياء أو شيئا من العلم، واللام متعلقة بيرد وهي لام العاقبة والمراد المبالغة في انتقاص علمه وانتكاس حاله وليس لزمان ذلك الرد حد محدود بل هو مختلف باختلاف الأمزجة على مافي البحر وإيراد الرد والتوفي على صيغة المبني للمفعول للجري على سنن الكبرياء لتعين الفاعل كما في ارشاد العقل السليم، وفي شرح الكشاف للطيبي بعد تجويز أن يكون (ثم لتبلغوا) بتقدير (ثم لتبلغوا) كان ذلك الاقرار والاخراج أن فائدة ذلك الايذان بأن بلوغ الأشد أفضل الأحوال والاخراج أبدعها والرد إلى أرذل العمر

أسوؤها وتغيير العبارة لذلك ومن ثم نسب الاخراج إلى ذاته تعالى المقدسة وحذف المثال في الثاني ولم ينسب الثالث إلى فاعله وسلب فيه ما أثبت للانسان في تلك الحالة من اتصافه بالعلم والقدرة المومى إليه بالاشد كأنه قيل ثم يخرجكم من تلك الأطوار الخسيسة طفلا انشاء غريبا كما قال سبحانه (فتبارك الله أحسن الخالقين) ثم لتبلغوا أشدكم دبر ذلك التدبير العجيب لانه أوان رسوخ العلم والمعرفة والتمكن من العمل المقصودين من الانشاء ثم يميتكم أو يردكم إلى أرذل العمر الذي يسلب فيه العلم والقدرة على العمل اه‍ *

ويفهم منه جواز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى بعد بلوغ الاشد، ومن الناس من جوز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى عند البلوغ، وقيل: إن ذلك يجعل الجملة حالية ومن صيغة المضارع وهو كما ترى. وقرىء (يتوفى) على صيغة المعلوم وفاعله ضمير الله تعالى أي من يتوفاه الله تعالى، وجوز أن يكون ضميرا من أي (من) يستوفى مدة عمره، وروى عن أبي عمرو. ونافع تسكين ميم العمر. هذا ثم لا يخفى ما في اختلاف أحوال الانسان بعد الاخراج من الرحم من التنبيه على صحة البعث كما في اختلافها قبل فتأمل جميع ماذكر ولله تعالى در التنزيل ما أكثر احتمالاته ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً ﴾ حجة أخرى على صحة البعث معطوفة على (إنا خلقناكم) وهي حجة آفاقية وما تقدم حجة أنفسية والخطاب لكل أحد من تتأتى منه الرؤية، وقيل: للمجادل، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار وهي بصرية لا علمية كما قيل، و(هامدة) حال من (الارض) أي ميتة يابسة يقال همدت الأرض إذا يبست ودرست وهمد الثوب إذا بلي، وقال الاعشى:

قالت قتيلة ما لجسمك شاحبا وأرى ثيابك باليات هِمدا

وأصله من همدت النار إذا صارت رمادا ﴿ فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ ﴾ أي ماء المطر، وقيل: ما يعمه وماء العيون والانهار وظاهر الانزال يقتضي الاول ﴿ اهْتَزَّتْ ﴾ تحرك نباتها فالاسناد مجازي أو تخلخلت وانفصل بعض أجزائها عن بعض لأجل خروج النبات وحمل الاهتزاز على الحركة في الكيف بعيد ﴿ وَرَبَتْ ﴾ ازدادت وانتفخت لما يتداخلها من الماء والنبات *

وقرأ أبو جعفر. وعبد الله بن جعفر. وخالد بن الياس. وأبو عمرو في رواية (وربأت) بالهمز اي ارتفعت يقال فلان يربأ بنفسه عن كذا أي يرتفع بها عنه، وقال ابن عطية: هو من ربأت القوم إذا علوت شرفا من الأرض طليعة عليهم فكأن الأرض بالماء تتطاول وتعلو ﴿ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ ﴾ أي صنف ﴿ بَهِيجٍ ٥ ﴾ حسن سار للناظر ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ كلام مستأنف جيء به اثر تحقيق حقية البعث واقامة البرهان عليه على أتم وجه لبيان أن ما ذكر من خلق الانسان على أطوار مختلفة وتصريفه في أحوال متباينة وإحياء الأرض بعد موتها الكاشف عن حقية ذلك من آثار ألوهيته تعالى وأحكام شؤونه الذاتية والوصفية والفعلية وأن ما ينكرونه من اتيان الساعة والبعث من أسباب تلك الآثار العجيبة المعلومة لهم ومبادي صدورها عنه تعالى. وفيه من الايذان بقوة الدليل واصالة المدلول في التحقق واظهار بطلان انكاره ما لا يخفى فان انكار تحقق السبب مع الجزم بتحقق المسبب مما يقضي ببطلانه بديهة العقول فذلك إشارة إلى خلق الانسان على أطوار مختلفة وما معه والافراد باعتبار المذكور وما فيه من معنى البعد للايذان ببعد منزلته في الكمال وهو

مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والمراد بالحق هو الثابت الذي يحق ثبوته لا محالة لكونه لذاته لا الثابت مطلقا فوجه الحصر ظاهر أي ما ذكر من الصنع البديع حاصل بسبب أنه تعالى هو الحق وحده في ذاته وصفاته وأفعاله المحقق لما سواه من الاشياء ﴿ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ ﴾ أي شأنه وعادته تعالى شأنه إحياء الموتى ، وحاصله أنه تعالى قادر على إحيائها بدءاً وإعادة وإلا لما أحيا النطفة والأرض الميتة مرة بعد مرة وما تفيده صيغة المضارع من التجدد إنما هو باعتبار تعلق القدرة ومتعلقها لا باعتبار نفسها لأن القدم الشخصي ينافي ذلك ﴿ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٦ ﴾ أي مبالغ في القدرة وإلا لما أوجد هذه الموجودات الفائتة للحصر التي من جملتها ما ذكر ، وتخصيص إحياء الموتى بالذكر مع كونه من جملة الاشياء المقدور عليها للتصريح بما فيه النزاع والدفع في نحور المنكرين ، وتقديمه لابراز الاعتناء به ﴿ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ ﴾ أي فيما سيأتي ، والتعبير بذلك دون الفعل للدلالة على تحقق إتيانها وتقرره البتة لاقتضاء الحكمة إياه لا محالة ، وقوله تعالى ﴿ لَّا رَيْبَ فِيهَا ﴾ اما خبر ثان لأن أو حال من ضمير (الساعة) في الخبر ، ومعنى نفي الريب عنها أنها في ظهور أمرها ووضوح دلائلها بحيث ليس فيها مظنة أن يرتاب في إتيانها .

وأن وما بعدها في تأويل مصدر عطف على المصدر المجرور بباء السببية داخل معه في حيزها كالمصدرين الحاصلين من قوله تعالى : (وأنه يحيي الموتى) وقوله سبحانه (وأنه على كل قدير) وكذا قوله عز وجل : ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ ٨ ﴾ لكن لا من حيث أن اتيان الساعة وبعث من في القبور مؤثر ان فيما ذكر من أفاعيله تعالى تأثير القدرة فيها بل من حيث أن كلا منهما بسبب داع له عز وجل بموجب رأفته بالعباد المبنية على الحكم البالغة إلى ماذكر من خلقهم ومن احياء الارض الميتة على نمط بديع صالح للاستشهاد به على امكانهما ليتأملوا في ذلك ويستدلوا به عليه أو على وقوعهما ويصدقوا بذلك لينالوا السعادة الابدية ولولا ذلك لما فعل بل لما خلق العالم رأساً ، وهذا كما ترى من احكام حقيته تعالى في أفعاله وابتنائها على الحكم الباهرة كما أن ماقبله من احكام حقيته تعالى في صفاته وكونها في غاية الكمال ، هذا ما اختاره العلامة أبو السعود في تفسير ذلك وهو مما يميل اليه الطبع السليم ، وجعل صاحب الكشاف الاشارة إلى ماذكر أيضاً إلا أنه بحسب الظاهر جعل اتيان الساعة وبعث من في القبور حيث إن ذلك من روادف الحكمة كناية عنها فكأن الاصل ذلك حاصل بسبب أن الله تعالى هو الحق الثابت الموجود وأنه قادر على احياء الموتى وعلى كل مقدور وأنه حكيم فاكتفى بمقتضى الحكمة عن الوصف بالحكمة لما في الكناية من النكتة خصوصاً والكلام مع منكري البعث للدفع في نحورهم . ولا يخلو عن بعد ، ونقل النيسابوري عبارة الكشاف واعترضها بما لا يخفى رده وأبدى وجهاً في الآية ذكر أنه مما لم يخطر لغيره ورجا أن يكون صواباً وهو مع اقتضائه حمل الباء على ما يعم السببية الفاعلية والسببية الغائية مما لا يخفى ما فيه ، وقيل : ذلك اشارة إلى ماذكر إلا أن قوله تعالى (وأن الساعة آتية) الخ ليس معطوفاً على المجرور بالباء ولا داخلا في حيز السببية بل هو خبر والمبتدأ محذوف لفهم المعنى والتقدير والامر أن الساعة آتية الخ ، وعليه اقتصر أبو حيان وفيه قطع للكلام عن الانتظام ، وقيل : ذلك اشارة إلى ماذكر إلا أن الباء صلة لكون خاص وليست سببية أي مشعر بأن الله هو الحق الخ ، وفيه أنه لا قرينة على هذا الكون الخاص

وقيل : المعنى ذلك ليعلموا أن الله هو الحق الخ ، وفيه تلويح ما إلى معنى الحديث القدسي المشهور على الالسنة وفي كتب الصوفية وإن لم يثبت عند المحدثين «كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» وهو كما ترى ، وقيل : الاشارة إلى البعث المستدل عليه بما سبق واستظهره بعضهم ، ولا يخفى عليك ما يحتاج اليه من التكلف ، ونقل في البحر أن ذلك منصوب بفعل مضمر أي فعلنا ذلك بأن الخ ، وأبو علي اقتصر على القول بانه مرفوع على الابتداء والجار والمجرور خبره ، وقال : لا يجوز غير ذلك وكأنه عنى بالغير ماذكر ، ومانقله العكبري من أنه خبر لمبتدأ محذوف أي الامر ذلك والحق الجواز إلا أنه خلاف الظاهر جدا ، ثم أن المراد من الساعة قيل يوم القيامة المشتمل على النشر والحشر وغيرهما ، وقال سعدي جلبي : المراد بها هنا فناء العالم بالكلية لئلا تتكرر مع البعث ، وقول الطيبي إن سبيل قوله تعالى (أن الساعة آتية) من قوله سبحانه (وأن الله يبعث من في القبور) سبيل قوله جل وعلا (أن الله على كل شيء قدير) من قوله عز وجل «وأنه يحيي الموتى» لكن قدم وأخر لرعاية الفواصل ظاهر في الاول . هذا وفي الاتقان للجلال السيوطي أن الاسلاميين من أهل المنطق ذكروا أن في أول سورة الحج إلى قوله تعالى (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج تستنتج من عشر مقدمات ثم بين ذلك بما يقضي منه العجب ويدل على قصور باعه في ذلك العلم ، وقد يقال في بيان ذلك : إن النتائج الخمس هي الجمل المتعاطفة الداخلة في حيز الباء ، واستنتاج الاولى بانه لولم يكن الله سبحانه هو الحق أي الواجب الوجود لذاته لما شوهد بعض الممكنات من الانسان والنبات وغيرهما والتالي باطل ضرورة فالله تعالى هو الحق ، ودليل الملازمة برهان التمانع ، واستنتاج الثانية بانه لولم يكن سبحانه قادرا على احياء الموتى لما طور الانسان في أطوار مختلفة حتى جعله حيا وأنزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها والتالي باطل ضرورة أن الخصم لا ينكر أنه تعالى أحيا الانسان وأحيا الأرض فالله تعالى قادر على احياء الموتى ووجه الملازمة ظاهر . واستنتاج الثالثة بانه إذا كان الله تعالى قادرا على احياء الموتى فهو سبحانه على كل شيء قدير لكنه تعالى قادر على احياء الموتى فهو على كل شيء قدير ، ووجه الملازمة أن المراد من الشيء الممكن واحياء الموتى ممكن والقدرة على بعض الممكنات دون بعض تنافي وجوب وجوده تعالى الذاتي ، وأيضا احياء الموتى أصعب الامور عند الخصم المجادل حتى زعم أنه من الممتنعات فاذا ثبت أنه سبحانه قادر عليه بما سبق ثبت أنه تعالى قادر على سائر الممكنات بالطريق الأولى . واستنتاج الرابعة بأن الساعة أمر ممكن وعد الصادق باتيانه وكل أمر ممكن وعد الصادق باتيانه فهو آت فالساعة آتية أما أن الساعة أمر ممكن فلانه لا يلزم من فرض وقوعها محال وأما أنها وعد الصادق باتيانها فالآيات القرآنية المتحدى بها وأما أن كل أمر ممكن وعد الصادق باتيانه فهو آت فلاستحالة الكذب . واستنتاج الخامسة بنحو ذلك ولا يتعين استنتاج كل بما ذكر بل يمكن بغير ذلك واختياره لتسارعه إلى الذهن ، وربما يقتصر على ثلاث من هذه الخمس بناء على ما علمت بين قوله تعالى (وأنه يحيي الموتى) وقوله تعالى «وأنه على كل شيء قدير» وكذا بين قوله سبحانه (وأن الساعة آتية) وقوله سبحانه «وأن الله يبعث من في القبور» ويعد من الخمس قوله تعالى «إن زلزلة الساعة شيء عظيم» واستنتاجها بأن يقال : زلزلة الساعة تذهل كل مرضعة عما أرضعت وكل ما هذا شأنه فهو شيء عظيم فزلزلة الساعة شيء عظيم ، والتقوى واجبة عليكم المدلول عليه بقوله تعالى «اتقوا ربكم» واستنتاجه بأن يقال : التقوى يندفع بها ضرر الساعة وكل ما يندفع به الضرر واجب عليكم فالتقوى واجبة عليكم ، ولا يخفى أن ماذكر

أولا أولى إلا أنه لو كان مرادهم لكان الظاهر أن يقولوا : إن في قوله تعالى (ذلك بأن الله هو الحق) إلى قوله سبحانه و(أن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج دون أن يقولوا إن في أول سورة الحج إلى آخره ويناسب هذا القول ماذكر ثانيا إلا أنه يرد عليه أن المتبادر من كلامهم كون كل من النتائج مذكورا صريحا، ولاشك أن التقوى واجبة عليكم ليس مذكورا كذلك وإنما المذكور مايدل عليه في الجملة وهو أيضا ليس بقضية كما لايخفى، وقد تكلف بعض الناس لبيان ذلك غير ما ذكرنا رأينا ترك ذكره أولى فتأمل •

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ نزلت على ماروى عن محمد بن كعب في الاخنس بن شريق ، وعلى ماروى عن ابن عباس في أبي جهل ، وعلى ماذهب اليه جمع في النضر كالآية السابقة فاذا اتحد المجادل في الآيتين فالتكرار مبالغة في الذم أو لكون كل من الآيتين مشتملة على زيادة ليست في الاخرى ، وقال ابن عطية : كررت الآية على جهة التوبيخ فكأنه قيل هذه الامثال في غاية الوضوح والبيان ومن الناس مع ذلك من يجادل إلى آخره فالواو هنا واو الحال وفي الآية المتقدمة واو العطف عطفت جملة الكلام على ماقبلها على معنى الاخبار لا للتوبيخ انتهى ، وهو كما ترى . وفي الكشف أن الاظهر في النظم والاوفق للمقام كون هذه الآية في المقلدين بفتح اللام وتلك في المقلدين بكسر اللام فالواو للعطف على الآية الأولى ، والمراد بالعلم العلم الضروري كما أن المراد بالهدى في قوله تعالى ﴿ وَلَا هُدًى ﴾ الاستدلال والنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة ﴿ وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ٨ ﴾ وحي مظهر للحق أي يجادل في شأنه تعالى شأنه من غير تمسك بمقدمة ضرورية ولا بحجة ولا ببرهان سمعي •

﴿ ثَانِيَ عِطْفِهِ ﴾ حال من ضمير «يجادل» كالجار والمجرور السابق أي لاويا لجانبه وهو كناية عن عدم قبوله ، وهو مراد ابن عباس بقوله متكبرا والضحاك بقوله شامخا بأنفه وابن جريج بقوله معرضا عن الحق •

وقرأ الحسن (عطفه) بفتح العين أي مانعا لتعطفه وترحمه ﴿ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ متعلق بيجادل علة له فان غرضه من الجدال الاضلال عن سبيله تعالى وإن لم يعترف بأنه إضلال ، وجوز أبو البقاء تعلقه بثاني وليس بذاك ، والمراد بالاضلال إما الاخراج من الهدى إلى الضلال فالمفعول من يجادله من المؤمنين أو الناس جميعا بتغليب المؤمنين على غيرهم واما التثبيت على الضلال أو الزيادة عليه مجازا فالمفعول هم الكفرة خاصة •

وقرأ مجاهد . وأهل مكة . وأبو عمرو في رواية (ليضل) بفتح الياء أي ليضل في نفسه ، والتعبير بصيغة المضارع مع أنه لم يكن مهتديا لجعل تمكنه من الهدى كالهدى لكونه هدى بالقوة ، ويجوز أن يراد ليستمر على الضلال أو ليزيد ضلاله ، وقيل : إن ذلك لجعل ضلاله الأول كلاضلال . وأياما كان فاللام للعاقبة ﴿ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ﴾ جملة مستأنفة لبيان نتيجة ما سلكه من الطريق ، وجوز أبو البقاء أن تكون حالا مقدرة أو مقارنة على معنى استحقاق ذلك والأول أظهر أي ثابت له في الدنيا بسبب مافعله ذل وهوان ، والمراد به عند القائلين بأن هذا المجادل النضر أو أبو جهل ما أصابه يوم بدر ، ومن عمم وهو الأولى حمله على ذم المؤمنين إياه وإلحامهم له عند البحث وعدم ادلائه بحجة أصلا أو على هذا مع ماناله من النكال كالقتل لكن بالنسبة إلى بعض الافراد •

﴿ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ٩ ﴾ أي النار البالغة في الاحراق ، والاضافة على ماقيل من إضافة المسبب إلى السبب ، وفسر الحريق أيضا بطبقة من طباق جهنم ، وجوز أن تكون الاضافة من اضافة الموصوف إلى

الصفة والمراد العذاب الحريق أي المحرق جداً ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنه (وأذيقه) بهمزة المتكلم ه

﴿ ذَلِكَ ﴾ أي ما ذكر من ثبوت الخزي له في الدنيا وإذاقة عذاب الحريق في الآخرة، وما فيه من معنى البعد للايذان بكونه في الغاية القاصية من الهول والفظاعة، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ ﴾ أي بسبب ما اكتسبته من الكفر والمعاصي، وإسناده إلى يديه لما أن الاكتساب عادة يكون بالأيدي، وجوز أن يكون ذلك خبرا لمبتدا محذوف أي الأمر ذلك وأن يكون مفعولا لفعل محذوف أي فعلنا ذلك الخ وهو خلاف الظاهر ، والجملة استئناف لا محل لها من الاعراب ، وجوز أن تكون في محل نصب مفعولة لقول محذوف وقع حالا أي قائلين أو مقولا له ذلك الخ ، وعلى الاول يكون في الكلام التفات لتأكيد الوعيد وتشديد التهديد ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ، ﴾ الظاهر أنه عطف على ما وبه قال بعضهم، وفائدته الدلالة على أن سببية ما اقترفوه من الذنوب امذابهم مقيدة بانضمام انتفاء ظلمه تعالى اليه إذ لولاه لأمكن أن يعذبهم بغير ما اقترفوا لا أن لا يعذبهم بما اقترفوا، وحاصله أن تعذيب العصاة يحتمل أن يكون لذنوبهم ويحتمل أن يكون لمجرد إرادة عذابهم من غير ذنب فجيء بهذا لرفع الاحتمال الثاني وتعيين الاول للسببية لا لرفع احتمال أن لا يعذبهم بذنوبهم لأنه جائز بل بعض الآيات تدل على وقوعه في حق بعض العصاة ، ومرجع ذلك في الآخرة إلى تقريع الكفر وتبكيتهم بأنه لاسبب للعذاب إلا من قبلهم كأنه قيل : إن ذلك العذاب إنما نشأ من ذنوبكم التي اكتسبتموها لا من شيء آخر ه

واختار العلامة أبو السعود أن محل أن وما بعدها الرفع على الخبرية لمبتدا محذوف أي والأمر أنه تعالى ليس بمعذب لعبيده من غير ذنب من قبلهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبلها، وقال في العطف: للدلالة على أن سببية الخ أنه ليس بسديد لما أن إمكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج إلى اعتبار عدمه معه ، نعم لو كان المدعى كون جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج إلى ذلك انتهى ه وتعقب قوله: إن إمكان الخ بأن الكلام ليس في منافاة ذينك الأمرين بحسب ذاتهما بل في منافاة احتمال التعذيب بلا ذنب لتعين سببية الذنوب له وقوله نعم لو كان المدعى الخ بأن الاحتياج إلى ذلك القيد في كل من الصورتين إنما هو لتقريع المذنبين بأنه لاسبب لتعذيبهم إلا من قبلهم فالقول بالاحتياج في صورة الجميع وبعدمه في صورة الخصوصية ركيك جداً، وتعقب أيضا بغير ذلك، والقول بالاعتراض وإن كان لا يخلو عن بعد أبعد عن الاعتراض، والتعبير عن نفي تعذيبه تعالى لعبيده من غير ذنب بنفي الظلم مع أن تعذيبهم بغير ذنب ليس بظلم على ما تقرر من قاعدة أهل السنة لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم وصيغة المبالغة لتأكيد هذا المعنى بابراز ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم، وقيل: هي لرعاية جمعية العبيد فتكون للمبالغة كما لا كيفا . واعترض بأن نفي المبالغة كيفا كانت توهم المحال ، وقيل : يجوز أن تعتبر المبالغة بعد النفي فيكون ذلك مبالغة في النفي لا نفيا للمبالغة ، واعترض بأن ذلك ليس مثل القيد المنفصل الذي يجوز اعتبار تأخره وتقدمه كما قالوه في القيود الواقعة مع النفي ، وجعله قيداً في التقدير لأنه بمعنى ليس بذي ظلم عظيم أو كثير تكلف لا نظير له ، وقيل : إن ظلاما للنسبة أي ليس بذي ظلم ولا يختص ذلك بصيغة فاعل فقد جاء

* وليست بذى رمح ولست بنبال * وقيل غير ذلك *

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ﴾ شروع في حال المذبذبين أى ومنهم من يعبده تعالى كائنا على طرف من الدين لاثبات له به كالذى يكون فى طرف الجيش فان احس بظفر قر والا فر ففى الكلام استعارة تمثيلية، وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ ﴾ الخ تفسير لذلك وبيان لوجه الشبه ، والمراد من الخير الخير الدنيوى كالرخاء والعافية والولد أى ان أصابه مايشتهى ﴿ اطْمَأَنَّ بِهِ ﴾ أى ثبت على ما كان عليه ظاهراً لأنه اطمأن به اطمئنان المؤمنين الذين لايزحزحهم عاصف ولا يثنيهم عاطف ﴿ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ﴾ أى شىء يفتن به من مكروه يعتريه فى نفسه أو أهله أو ماله ﴿ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ ﴾ أى مستوليا على الجهة التى يواجهها غير ملتفت يمينا وشمالا ولا مبال بما يستقبله من حرار وجبال، وهو معنى قوله فى الكشاف: طار على وجهه وجعله فى الكشف كناية عن الهزيمة، وقيل هو ههنا عبارة عن القلق لانه فى مقابلة اطمأن، وأياما كان فالمراد ارتد ورجع عن دينه إلى الكفر ه

أخرج البخارى . وابن أبى حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال فى هذه الآية : كان الرجل يقدم المدينة فاذا ولدت امرأته غلاما ونتجت خيله قال: هذا دين صالح وان لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال: هذا دين سوء، وأخرج ابن مردويه عن أبى سعيد قال : أسلم رجل من اليهود فذهب بصره وماله وولده فتشاءم من الاسلام فأتى النبى ﷺ فقال : أقلنى فقال . عليه الصلاة والسلام : إن الاسلام لايقال فقال : لم أصب من دينى هذا خيرا ذهب بصرى ومالى ومات ولدى فقال ﷺ : يايهودى الاسلام يسبك الرجال كما تسبك النار خبث الحديد والذهب والفضة فنزلت هذه الآية، وضعف هذا ابن حجر ، وقيل: نزلت فى شيبة ابن ربيعة أسلم قبل ظهوره عليه الصلاة والسلام وارتد بعد ظهوره وروى ذلك عن ابن عباس، وعن الحسن أنها نزلت فى المنافقين ﴿ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ﴾ جملة مستأنفة أو بدل من «انقلب» كما قال أبو الفضل الرازى أو حال من فاعله بتقدير قد أو بدونها كما هو رأى أبى حيان ، والمعنى فقد الدنيا والآخرة وضيعهما حيث فاته ما يسره فيهما ه

وقرأ مجاهد . وحميد . والأعرج . وابن محيصن من طريق الزعفرانى . وقعنب . والجحدرى . وابن مقسم «خاسر» بزنة فاعل منصوبا على الحال لان اضافته لفظية، وقرىء «خاسر» بالرفع على أنه فاعل «انقلب» وفيه وضع الظاهر موضع المضمر ليفيد تعليل انقلابه بخسرانه ، وقيل : انه من التجريد ففيه مبالغة ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هو خاسر ، والجملة واردة على الذم والشتم ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ أى ما ذكر من الخسران، وما فيه من معنى البعد للايذان بكونه فى غاية ما يكون ، وقيل ان أداة البعد لكون المشار اليه غير مذكور صريحا ﴿ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ١١ ﴾ أى الواضح كونه خسرانا لاغير ﴿ يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ قيل استئناف ناع عليه بعض قبائحه ، وقيل استئناف مبين لعظم الخسران ، ويجوز أن يكون حالا من فاعل «انقلب» وما تقدمه اعتراض، وأياما كان فهو يبعد كون الآية فى أحد من اليهود لأنهم لا يدعون الأصنام وان اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ه

والظاهر أن المدعو الأصنام لمكان ـ ما ـ فى قوله تعالى ﴿ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنفَعُهُ ﴾ والمراد بالدعاء العبادة

أي يعبد متجاوزا عبادة الله تعالى مالا يضره إن لم يعبده ومالا ينفعه إذا عبده، ويجوز أن يراد بالدعاء النداء أي ينادى لأجل تخليصه عما أصابه من الفتنة جمادا ليس من شأنه الضر والنفع، ويلوح بكون المراد جمادا كذلك ما في إرشاد العقل السليم تكرير كلمة ما ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي الدعاء ﴿هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ١٢﴾ عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد في التيه ضالا عن الطريق *

﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ استئناف يبين مآل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيداً مع ازاحة ما عسى أن يتوهم من نفي الضرر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التسبب أيضا فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنترة:

يدعون عنترة والرماح كأنها أشطان بئر في لبان الأدهم

واللام داخلة في الجملة الواقعة مقولا له وهي لام الابتداء ومن مبتدأ و(ضره أقرب) مبتدأ وخبر والجملة صلة له، وقوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ ١٣﴾ جواب قسم مقدر واللام فيه جوابية وجملة القسم وجوابه خبر (من) أي يقول الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضرره بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثراً مما كان يتوقعه من النفع لمن ضره أقرب تحققا من نفعه: والله لبئس الذي يتخذ ناصراً ولبئس الذي يعاشر ويخالط فكيف بما هو ضرر محض عار عن النفع بالكلية، وفي هذا من المبالغة في تقبيح حال الصنم والامعان في ذمه مالا يخفى، وهو سر إيثار من على ما وإيراد صيغة التفضيل، وهذا الوجه من الاعراب اختاره السجاوندي والمعنى عليه مما لا إشكال فيه *

وقد ذهب إليه أيضا جار الله، وجوز أن يكون (يدعو) هنا إعادة ليدعو السابق تأكيدا له وتمهيدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده إثر بيان سوء حال عبادته بقوله تعالى (ذلك هو الضلال البعيد) كأنه قيل من جهته سبحانه بعد ذكر عبادة الكافر ما لا يضره ولا ينفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا والله لبئس المولى الخ، ولا تناقض عليه أيضا إذ الضر المنفي ما يكون بطريق المباشرة والمثبت ما يكون بطريق التسبب، وكذا النفع المنفي هو الواقعي والمثبت هو التوقعي، وقيل ولهذا الاثبات عبر بمن فان الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء، وفي ارشاد العقل السليم أن يراد كلمة من وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك اخبارا من جهته سبحانه عن سوء حال معبود الكفرة للتهكم به. ولا مانع عندي أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للمبالغة في تقبيح حال الصنم والامعان في ذمه *

واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكد عن توكيده ولا سيما في التوكيد اللفظي، وقال الأخفش: إن (يدعو) بمعنى يقول واللام للابتداء ومن موصول مبتدأ صلته الجملة بعده وخبره محذوف تقديره اله أو الهي، والجملة محكية بالقول. واعترض بأنه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا يعتقد فيها أن الأوثان ضرها أقرب من نفعها *

وأجيب بان المراد انكار قولهم بالوهية الأوثان إلا أن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهكم. نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالى (لبئس المولى ولبئس العشير) أدل عليه، ومع هذا لا يخفى بعد هذا الوجه، وقيل (يدعو) مضمن معنى يزعم وهي ملحقة بأفعال القلوب لكون الزعم قولا مع اعتقاد. واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن

مبتدأ وخبرها محذوف كما في الوجه السابق ، والجملة في محل نصب بيدعو وإلى هـذا الوجه أشار الفارسي ولا يخفى عليك ما فيه .

وقال الفراء : إن اللام دخلت في غير موضعها والتقدير يدعو من لضره أقرب من نفعه فمن في محل نصب بيدعو . وتعقبه أبو حيان وغيره بأنه بعيد لأن ما في صلة الموصول لا يتقدم على الموصول ، وقال ابن الحاجب: قيل اللام زائدة للتوكيد ومن مفعول يدعو وليس بشيء لأن اللام المفتوحة لا تزاد بين الفعل ومفعوله لكن قوى القول بالزيادة هنا بقراءة عبد الله (يدعو) من ضره بإسقاط اللام ، وقيل (يدعو) بمعنى يسمي (ومن) مفعوله الأول ومفعوله الثاني محذوف أي إلهاً ولا يخفى عليك ما فيه . وقيل إن يدعو ليست عاملة فيما بعدها وإنما هي عاملة في ذلك قبلها وهو موصول بمعنى الذي ، ونقل هذا عن الفارسي أيضاً وهو على بعده لا يصح إلا على قول الكوفيين إذ يجيزون في اسم الإشارة مطلقاً أن يكون موصولا ، وأما البصريون فلا يجيزون إلا في ذا بشرط أن يتقدمها الاستفهام بما أو من ، وقيل هي عاملة في ضمير محذوف راجع إلى ذلك أي يدعوه ، والجملة في موضع الحال والتقدير (ذلك هو الضلال البعيد) مدعوا وفيه مع بعده أن (يدعو) لا يقدر بمدعوا وإنما يقدر بداعيا والذي يقدر بمدعوا إنما هو يدعى المبني للمفعول ، وقيل (يدعو) عطف على يدعو الأول وأسقط حرف العطف لقصد تعداد أحوال ذلك المذبذب واللام زائدة و (من) مفعول (يدعو) وهي واقعة على العاقل والدعاء في الموضعين إما بمعنى العبادة وإما بمعنى النداء ، والمراد إما بيان حال طائفة منهم على معنى أنهم تارة يدعون ما لا يضر ولا ينفع وتارة يدعون من ضره أقرب من نفعه ، وإما بيان حال الجنس باعتبار ما تحته على معنى أن منهم من يدعو ما لا يضر ولا ينفع ومنهم من يدعو من ضره أقرب من نفعه وهو كما ترى ، وبالجملة أحسن الوجوه أولاها

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ استئناف لبيان كمال حسن حال المؤمنين العابدين له تعالى وأنه تعالى يتفضل عليهم بالنعيم الدائم إثر بيان غاية سوء حال الكفرة . وجملة (تجري) الخ صفة لجنات فإن أريد بها الأشجار المتكاثفة الساترة لما تحتها فجريان الأنهار من تحتها ظاهر ، وإن أريد بها الأرض فلا بد من تقدير مضاف أي من تحت أشجارها وإن جعلت عبارة عن مجموع الأرض والأشجار فاعتبار التحتية بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لإطلاق اسم الجنة على الكل كما في إرشاد العقل السليم . وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ١٤﴾ تعليل لما قبله وتقرير بطريق التحقيق أي هو تعالى يفعل البتة كل ما يريده من الأفعال المتقنة اللائقة المبنية على الحكم الرائقة التي من جملتها إثابة من آمن به وصدق برسوله ﷺ وعقاب من كفر به وكذب برسوله عليه الصلاة والسلام .

﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ الضمير في (ينصره) لرسول الله ﷺ على ما روي عن ابن عباس . والكلبي ومقاتل والضحاك وقتادة وابن زيد والسدي واختاره الفراء والزجاج كأنه لما ذكر المجادل بالباطل وخذلانه في الدنيا لأنه لا يدلي بحجة ما ضرورية أو نظرية أو سمعية وما يؤول إليه أمره من النكال ، وفي الآخرة بما هو أطم وأطم ثم ذكر سبحانه مشايعيه وعمم خسارهم في الدارين ذكر في مقابلهم المؤمنين وأتبعه ذكر المجادل عنهم وعن دين الله تعالى بالتي هي أحسن وهو رسوله عليه الصلاة والسلام ، وبالغ في كونه منصورا بما لا مزيد عليه ، واختصر الكلام دلالة على أنه ﷺ العلم الذي لا يشتبه وأن الكلام

فيه وله ومعه وأن ذكر غيره بتبعية ذكره . فالمعنى أنه تعالى ناصر لرسوله ﷺ في الدنيا بإعلاء كلمته وإظهار دينه وفي الآخرة بإعلاء درجته وإدخال من صدقه جنات تجرى من تحتها الانهار والانتقام من كذبه وإذاقته عذاب الحريق لا يصرفه سبحانه عن ذلك صارف ولا يعطفه عنه عاطف فمن كان يغيظه ذلك من أعاديه وحساده ويظن أن لن يفعله تعالى بسبب مدافعته ببعض الامور ومباشرة ما يرده من المكايد فليبالغ في استفراغ المجهود وليتجاوز في الجد كل حد معهود فقصارى أمره خيبة مساعيه وعقم مقدماته ومباديه وبقاء ما يغيظ على حاله ودوام شجوه وبلباله ، وقد وضع مقام هذا الجزاء .

قوله سبحانه ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ ﴾ الخ أي فليمدد حبلا ﴿ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ أي الى سقف بيته كما أخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن الضحاك ﴿ ثُمَّ لْيَقْطَعْ ﴾ أي ليختنق كما فسره بذلك ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من قطع اذا اختنق كأن أصله قطع نفسه بفتحتين أو أجله ثم ترك المعمول نسيا منسيا فصار بمعنى اختنق لازم خنقه ، وذكروا أن قطع النفس كناية عن الاختناق ، وقيل المعنى ليقطع الحبل بعد الاختناق على أن المراد به فرض القطع وتقديره كما أن المراد بالنظر في قوله تعالى : ﴿ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ ﴾ تقدير النظر وتصويره والا فبعد الاختناق لا يتأتى منه ذلك أي فليقدر في نفسه النظر هل يذهبن كيده غيظه أو الذي يغيظه من النصر ، ويجوز أن يراد فلينظر الآن أنه ان فعل ذلك هل يذهب ما يغيظه ، وجوز أن يكون المأمور بالنظر غير المأمور الاول ممن يصح منه النظر ، وأن يكون الكلام خارجا مخرج التهكم كما قيل ان تسمية فعله ذلك كيدا خارجة هذا المخرج ، وقال جمع : ان اطلاق الكيد على ذلك لشبهه به فان الكائد اذا كاد أتى بغاية ما يقدر عليه وذلك الفعل غاية ما يقدر عليه ذلك العدو الحسود ، ونقل عن ابن زيد أن المعنى فليمدد حبلا الى السماء المظلة وليصعد عليه ثم ليقطع الوحي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : ليقطع المسافة حتى يبلغ عنان السماء فيجهد في دفع نصره عليه الصلاة والسلام النازل من جهتها . وتعقبه المولى أبو السعود بأنه يأباه مساق النظم الكريم بأن الامور المفروضة على تقدير وقوعها وتحققها بمعزل من اذهاب ما يغيظ ، ومن البين أن لا معنى لفرض وقوع الامور الممتنعة وترتيب الامر بالنظر عليه لاسيما قطع الوحي فان فرض وقوعه مخل بالمرام قطعا ، ونوقش في ذلك بما لا يخفى على الناظر ، نعم المعنى السابق هو الاولى ، وأياما كان فمن يظن ذلك هم الكفرة الحاسدون له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : أعراب من أسلم . وغطفان تباطئوا عن الاسلام وقالوا : نخاف أن لا ينصر محمد عليه الصلاة والسلام فينقطع ما بيننا وبين حلفائنا من يهود فلا يقروننا ولا يؤووننا ، وقيل : قوم من المسلمين كانوا لشدة غيظهم من المشركين يستبطئون ما وعد الله تعالى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر ، والمعنى عليه وكذا على سابقه ان قيل إن أولئك الاعراب كانوا يستبطئون النصر أيضا من استبطأ نصر الله تعالى وطلبه عاجلا فليقتل نفسه لأن له وقتا اقتضت الحكمة وقوعه فيه فلا يقع في غيره ، وأنت تعلم بعد هذين القولين وأن ثانيهما أبعد .

واستظهر أبو حيان كون ضمير ينصره عائدا على من لأنه المذكور وحق الضمير أن يعود على مذكور ، وهو قول مجاهد واليه ذهب بمضهم وفسر النصر بالرزق . قال أبو عبيدة : وقف علينا سائل من بني بكر فقال : من ينصرني نصره الله تعالى وقالوا : أرض منصورة أي ممطورة ، وقال الفقعسي :

وإنك لا تعطي امرأ فوق حقه ولا تملك الشيء الذي أنت ناصره

أي معطيه وكأنه مستعار من النصر بمعنى العون. فالمعنى أن الارزاق بيد الله تعالى لاتنال الا بمشيئته فلا بد للعبد من الرضا بقسمته فمن ظن أن الله تعالى غير رازقه ولم يصبر ولم يستسلم فليبلغ غاية الجزع وهو الاختناق فإن ذلك لا يقلب القسمة ولا يرده مرزوقا والغرض الحث على الرضا بماقسم الله تعالى لا كمن يعبده على حرف وكأنه سبحانه لماذكر المؤمنين عقبهم على ما مر حذرهم عن مثل حالهم لطفا في شأنهم. ولا يخلو عن بعد وإن كان ربط الآية بما قبلها عليه قريبا ، وقيل : الضمير لمن والنصر على المتبادر منه والمعنى من كان يظن أن لن ينصره الله تعالى فيغتاظ لانتفاء نصره فليحتل باعظم حيلة في نصر الله تعالى إياه وليستفرغ جهده في إيصال النصر اليه فلينظر هل يذهبن ذلك مايغيظه من انتفاء النصر . ولا يخفى ما في وجه الربط على هذا من الخفاء ه

ومن كما أشرنا اليه شرطية ، ويجوز أن تكون موصولة والفاء في خبرها لتضمنها معنى الشرط وهل يذهبن في محل نصب بينظر ، وذكر أنه على إسقاط الخافض ، وقرأ البصريون. وابن عامر وورش ثم ليقطع بكسر لام الامر والباقون بسكونها على تشبيه ثم بالواو والفاء لأن الجميع عواطف ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الإنزال البديع المنطوي على الحكم البالغة ﴿ أَنزَلْنَاهُ ﴾ أي القرآن الكريم كله ﴿ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ واضحات الدلالة على معانيها الرائقة فالمشار اليه الانزال المذكور بعد اسم الاشارة ، ويجوز أن يكون المراد انزال الآيات السابقة . وأياما كان ففيه أن القرآن الكريم في جميع أبوابه كامل البيان لا في أمر البعث وحده. ونصب (آيات) على الحال من الضمير المنصوب ، وقوله تعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ ١٦ ﴾ بتقدير اللام وهو متعلق بمحذوف يقدر مؤخرا إفادة للحصر الاضافي أي ولأن الله تعالى يهدي به ابتداء أو يثبت على الهدى أو يزيد فيه من يريد هدايته أو ثباته أو زيادته فيها أنزله كذلك أو في تأويل مصدر مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أي والأمر أن الله يهدي الخ ه

ويجوز أن يكون معطوفا على محل مفعول (أنزلناه) أي وأنزلنا أن الله يهدي الخ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ أي بما ذكر من المنزل بهداية الله تعالى أو بكل مايجب أن يؤمن به ويدخل فيه ماذكر دخولا أوليا ﴿ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ ﴾ هم على ما أخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى القبلة ويقرءون الزبور ، وفي القاموس هم قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار ، وفي كتاب الملل والنحل للشهرستاني أن الصابئة كانوا على عهد ابراهيم عليه السلام ويقال لمقابليهم الحنفاء وكانوا يقولون : إنا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأمره وأحكامه جل شأنه إلى متوسط روحاني لا جسماني ه

ومدار مذاهبهم على التعصب للروحانيات وكانوا يعظمونها غاية التعظيم ويتقربون اليها ولما لم يتيسر لهم التقرب إلى أعيانها والتلقي منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السبع السيارات وبعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعها السيارات وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغني شيئا ، والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الأصنام. وقد أفحم

ابراهيم عليه السلام كلتا الفرقتين وألزمهم الحجة •

وذكر في موضع آخر أن ظهورهم كان في أول سنة من ملك طهمورث من ملوك الفرس ، ولفظ الصابئة عربي من صبا كنع وكرم صبأ وصبوأ خرج من دين إلى آخر ﴿وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ﴾ هم على ماروى عن قتادة أيضا قوم يعبدون الشمس والقمر والنيران ، واقتصر بعضهم على وصفهم بعبادة الشمس والقمر ، وآخرون على وصفهم بعبادة النيران . وقيل : هم قوم اعتزلوا النصارى ولبسوا المسوح . وقيل : قوم أخذوا من دين النصارى شيئا ومن دين اليهود شيئا وهم قائلون بأن للعالم أصلين نور وظلمة . وفي كتاب الملل والنحل ما يدل على أنهم طوائف وأنهم كانوا قبل اليهود والنصارى وأنهم يقولون بالشرائع على خلاف الصابئة وأن لهم شبهة كتاب وأنهم يعظمون النار ، وفيه أن بيوت النيران للمجوس كثيرة فأول بيت بناه افريدون بيت نار بطوس ، وآخر بمدينة بخارى هو بردسون ، واتخذ بهمن بيتا بسجستان يدعى كركو، ولهم بيت نار ببخارى أيضا يدعى قبادان . وبيت نار يسمى كوثشه بين فارس واصفهان بناه كيخسرو . وآخر بقومش يسمى جرير . وبيت نار كيكدر بناه في مشرق الصين ، وآخر بارجان من فارس اتخذه ارجان جد كشتاسف ، وكل هذه البيوت كانت قبل زرادشت . ثم جدد زرادشت بيت نار بنيسا بعد كشتاسف أن تطلب النار التي كان يعظمها جم فوجدوها بمدينة خوارزم فنقلها إلى دارابجرد والمجوس يعظمونها أكثر من غيرها وكيخسرو ، ولما غزا افراسياب عظمها وسجد لها . ويقال : إن أنوشروان هو الذي نقلها إلى كارشان فتركوا بعضها هناك وحملوا بعضها إلى نسا . وفي بلاد الروم على باب قسطنطينية بيت نار اتخذه شابور بن أزدشير فلم تزل كذلك إلى أيام المهدي . وبيت نار باسفينا على قرب مدينة السلام لبوران بنت كسرى . وفي الهند والصين بيوت نيران أيضا . والمجوس إنما يعظمون النار لمعان . منها أنها جوهر شريف علوي يظنون أن ذلك ينجيهم من عذاب نار يوم القيامة ولم يدروا أن ذلك السبب الأعظم لعذابهم اه

وفيه ما لا يخفى على من راجع التواريخ . وفي القاموس مجوس كصبور رجل صغير الأذنين وضع دينا ودعا اليه معرب ميخ كوش . وفي الصحاح المجوسية نحلة والمجوسي نسبة اليها والجمع المجوس . قال أبو علي النحوي: المجوس واليهود انما عرفا على حد يهودي ويهود ومجوسي ومجوس فيجمع على قياس شعيرة وشعير ثم عرف الجمع بالالف واللام ولولا ذلك لم يجز دخول الألف واللام عليهما لانهما معرفتان مؤنثان فجريا في كلامهم مجرى القبيلتين ولم يجعلا كالحيين في باب الصرف • وأنشد :

أحار أريك برقا هب وهنا كنار مجوس يستعر استعارا

انتهى . وذكر بعضهم أن مجوس معرب موكرش وأطلق على أولئك القوم لانهم كانوا يرسلون شعور رؤسهم إلى آذانهم . ونقل في البحر أن الميم بدل من النون ، وأطلق ذلك عليهم لاستعمالهم النجاسات وهو قول لا يعول عليه ﴿وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ المشهور أنهم عبدة الأوثان ، وقيل ما يعمهم وسائر من عبد مع الله تعالى إلها آخر من ملك وكوكب وغيرهما عن لم يشتهر باسم خاص كالصابئة والمجوس ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ في حيز الرفع على أنه خبر لان السابقة وأدخلت إن على كل واحد من

جزئى الجملة لزيادة التأكيد كما فى قول جرير :

إن الخليفة إن الله سربله سربال ملك به ترجى الخواتيم

وقيل : خبر إن الأولى محذوف أى مفترقون يوم القيامة أو نحو ذلك مما يدل عليه قوله سبحانه : (إن الله يفصل بينهم) الخ فان قولك : إن زيدا إن عمرا يضربه ردىء ، والبيت لا يتعين فيه جعل الجملة المقترنة بان خبرا بل يجوز أن تكون معترضة والخبر جملة به ترجى الخواتيم ، ولا يخفى عليك بعد تسليم الرداءة أن الآية ليست كالمثال المذكور لطول الفاصل فيها ، قال فى البحر : وحسن دخول إن فى الجملة الواقعة خبرا فى الآية طول الفصل بالمعاطيف . وقال الزجاج : زعم قوم أن قولك : إن زيدا انه قائم ردىء وأن هذه الآية إنما صلحت بتقدم الموصول ولا فرق بين الموصول وغيره فى باب إن وليس بين البصريين خلاف فى أن إن تدخل على كل مبتدأ وخبر فعلى هذا لا ينبغى العدول عن الوجه المتبادر ، والمراد بالفصل القضاء أى إنه تعالى يقضى بين المؤمنين والفرق الخمس المتفقة على الكفر باظهار المحق من المبطل وتوفية كل منها حقه من الجزاء باثابة المؤمنين وعقاب الفرق الآخرين بحسب استحقاق أفراد كل منهما ، وقيل : المراد أنه تعالى يفصل بين الفرق الست فى الأحوال والأماكن جميعا فلا يجازيهم جزاء واحدا بلا تفاوت بل يجزى المؤمنين بما يليق واليهود بما يليق بهم وهكذا ولا يجمعهم فى موطن واحد بل يجعل المؤمنين فى الجنة وكلا من الفرق الكافرة فى طبقة من طبقات النار ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ١٧﴾ تعليل لما قبله من الفصل أى انه تعالى عالم بكل شىء من الأشياء ومراقب لأحواله ومن قضيته الاحاطة بتفاصيل ما صدر عن كل فرد من أفراد الفرق المذكورة وإجراء جزائه اللائق به عليه ، وقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ﴾ الخ بيان لما يوجب الفصل المذكور من أعمال الفرق مع الاشارة إلى كيفيته وكونه بطريق التعذيب والاثابة والاكرام والاهانة ، ويجوز أن يكون تنويرا لكونه تعالى شهيدا على كل شىء ، وقيل : هو تقريع على اختلاف الكفرة واستبعاد له لوجوب الصارف ، والمراد بالرؤية العلم والخطاب لكل من يتأتى منه ذلك . والمراد بالسجود دخول الأشياء تحت تسخيره تعالى وإرادته سبحانه وقابليتها لما يحدث فيها عز وجل ، وظاهر كلام الآمدى أنه معنى حقيقى للسجود . وفى مفردات الراغب السجود فى الأصل التطامن والتذلل وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله تعالى وعبادته وهو عام فى الانسان والحيوان والجماد . وذلك ضربان سجود باختيار يكون للانسان وبه يستحق الثواب وسجود بتسخير يكون للانسان وغيره من الحيوانات والنباتات . وخص فى الشريعة بالركن المعروف من الصلاة وما جرى مجراه من سجود التلاوة وسجود الشكر انتهى .

وذكر بعضهم أنه كما خص فى الشريعة بذلك خص فى عرف اللغة به . وقال ابن كمال : ان حقيقته على ما نص عليه فى المجمل وضع الرأس ، وقال العلامة الثانى : حقيقته وضع الجبهة لا الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ، وعلى هذين القولين على علاتهما قيل السجود هنا مجاز عن الدخول تحت تسخيره تعالى والانقياد لارادته سبحانه . ويجوز أن يكون مجازا عن دلالة لسان حال الأشياء بذلتها وافتقارها على صانعها وعظمته جلت عظمته ، ووجه التنوير على هذا ظاهر وكذا التقريع على الاختلاف . و(من) اما خاصة بالعقلاء واما عامة لهم ولغيرهم بطريق التغليب وهو الأولى لأنه الأنسب بالمقام لافادته شمول الحكم

لكل مافيهما بطريق القرار فيهما أو بطريق الجزئية منهما ، ويكون قوله تعالى :

﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾ أفرادا لها بالذكر لشهرتها واستبعاد ذلك منها بحسب الظاهر فى بادىء النظر القاصر كما قيل أو لأنها قد عبدت من دون الله تعالى إما باعتبار شخصها أو جنسها . فالشمس عبدتها حمير . والقمر عبدته كنانة . وعبد الدبران من النجوم تميم . والشعرى لخم وقريش ، والثريا طيء ، وعطاردا أسد . والمرزم ربيعة ، وعبد أكثر العرب الأصنام المنحوتة من الجبال . وعبدت غطفان العزى وهي سمرة واحدة السمر شجر معروف ، ومن الناس من عبد البقر . وقرأ الزهري وابن وثاب (الدواب) بتخفيف الباء . وخص ابن جنى فى المحتسب هذه القراءة بالزهرى ، وقال: لاأعلم من خففها سواه وهو قليل ضعيف قياساً وسماعا لأن التقاء الساكنين على حده وتقديره كراهة التضعيف ولذا قالوا فى ظللت ظلت وقالوا جان بالتخفيف وذكر له نظائر كثيرة •

وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ﴾ قيل مرفوع بفعل مضمر يدل عليه المذكور أي ويسجد له كثير من الناس سجود الطاعة المعروف • واعترض بانه صرح فى المغنى بأن شرط الدليل اللفظى على المحذوف أن يكون طبقه لفظا ومعنى أو معنى لا لفظا فقط فلا يجوز زيد ضارب وعمرو على أن خبر عمرو محذوف وهو ضارب من الضرب فى الأرض أى مسافر والمذكور بمعناه المعروف . وأجاب الخفاجى بأن ماذكر غير مسلم لما ذكره النحاة من أن المقدر قد يكون لازما للمذكور نحو زيدا ضربت غلامه أى أهنت زيدا ولا يكون مشتركا كالمثال المذكور الا أن يكون بينهما ملابسة فيصح اذا اتحدا لفظا وكان من المشترك وبينهما ملازمة تدل على المقدر ولذا لم يصح المثال المذكور انتهى ، وعطفه بعضهم على المذكورات قبله وجعل السجود بالنسبة اليه بمعنى السجود المعروف وفيما تقدم بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على عظمة الصانع جل شأنه •

واستدل بذلك على جواز استعمال المشترك فى معنييه أو استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ، والجواب ما علمت ، ولا يجوز العطف وجعل السجود فى الجميع بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على العظمة لأن ذلك عام لجميع الناس فلا يليق حينئذ ذكر (كثير) وغير العام إنما هو السجود بالمعنى المعروف فيفيد ذكر (كثير) اذا أريد أن منهم من لم يتصف بذلك وهو كذلك ، وما قيل : إنه يجوز أن يكون تخصيص الكثير على ارادة السجود العام للدلالة على شرفهم والتنويه بهم ليس بشيء اذ كيف يتأتى التنويه وقد قرن بهم غير العقلاء كالدواب ، وقال ابن كمال : تمسك من جوز حمل المشترك فى استعمال واحد على أكثر من معنى بقوله تعالى (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض) الآية بناء على أن المراد بالسجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود فى حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لأنه شامل للكل غير مخصوص بالكثير ولا متمسك لهم فى ذلك لأن كلا من التعليلين فى معرض المنع ، أما الأول فلأن حقيقة السجود وضع الرأس ولا تعذر فى نسبته الى غير العقلاء ولاحاجة الى اثبات حقيقة الرأس فى الكل لأن التغليب سائغ شائع ، وأما الثانى فلأن الكفار لاسيما المتكبرين منهم لاحظ لهم من الانقياد لأن المراد منه الاطاعة بما ورد فى حقه من الأمر تكليفيا كان أو تكوينيا على وجه ورد به الأمر وتقدير فعل آخر فى هذا المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على أرباب الفطن انتهى . وفيه القول بجواز العطف

على كلا معنى السجود وضع الرأس والانقياد وبيان فائدة تخصيص الكثير على الثاني ، ولايخفى أن المتبادر من معتبرات كتب اللغة أن السجود حقيقة لغوية فى الخضوع مطلقا وأن ماذكره من حديث التغليب خلاف الظاهر وكذا حمل الانقياد على ماذكره ، وقد أخذ رحمه الله تعالى كلا المعنيين من التوضيح وقد اسقط مما فيه ما عنه غنى ، وما زعم أنه من ضيق العطن هو الذى ذهب اليه أكثر القوم وعليه يكون (من الناس) صفة (كثير) وأورد أنه حينئذ يرد أن سجود الطاعة المعروف لا يختص بكثير من الناس فان كثيرا من الجن متصف به أيضا ، وكونهم غير مكلفين خلاف القول الاصح . نعم يمكن أن يقال : إنهم لم يكونوا مأمورين بالسجود عند نزول الآية وعلى مدعيه البيان ، والقول بانه يجوز أن يراد بالناس ما يعم الجن فانه يطلق عليهم حسب اطلاق النفر والرجال عليهم ليس بشىء . ومن الناس من أجاب عن ذلك بأن يسجد المقدر داخل فى الرؤية وقد قالوا : المراد بها العلم والتعبير بها عنه للاشعار بظهور المعلوم وظهور السجود بمعنى الدخول تحت التسخير فى الاشياء المنسوب هو اليها مما لا سترة عليها وكذا ظهوره بمعنى السجود المعروف فى كثير من الناس ، وأما فى الجن فليس كذلك فلذا وصف الكثير بكونه من الناس . وتعقب بأن الخطاب فى (ألم تر) لمن يتأتى منه ذلك ولا سترة فى ظهور أمر السجود مطلقا بالنسبة اليه . ورد بأن مراد المجيب أن سجود الجن ليس بظاهر فى نفس الامر ومع قطع النظر عن المخاطب كائنا من كان ظهور دخول الاشياء المذكورة أولا تحت التسخير بخلاف سجود كثير من الناس فانه ظاهر ظهور ذلك فى نفس الأمر فخص الكثير بكونه من الناس ليكون الداخل فى حيز الرؤية من صقع واحد من الظهور فى نفس الأمر •

وقيل المقام يقتضى تكثير الرائين لما يذكر فى حيز الرؤية والتخصيص أوفق بذلك فلذا خص الكثير بكونهم من الناس والكل كما ترى ، والاولى أن يقال : تخصيص الكثير من الناس بنسبة السجود بالمعنى المعروف اليهم على القول بأن كثيرا من الجن كذلك للتنوية بهم ، ولا يرد عليه مامر لأنهم لم يقرن بهم فى هذا السجود غير العقلاء فتأمل ، وقيل : إن (كثير) مرفوع على الابتداء حذف خبره ثقة بدلالة خبر قسيمه عليه نحو حق له الثواب ويفيد الكلام كثرة الفريقين ، والاول أولى لما فيه من الترغيب فى السجود والطاعة للحق المعبود ، وجوز أن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) خبره والتعريف فيه للحقيقة والجنس أى وكثير من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون المتقون ، وقال الراغب : قد يذكر الناس ويراد به الفضلاء دون من يتناوله اسم الناس تجوزا ، وذلك اذا اعتبر معنى الانسانية وهو وجود العقل والذكر وسائر القوى المختصة به فان كل شىء عدم فعله المختص به لا يكاد يستحق اسمه والمخصص للمبتدا النكرة أنه صفة محذوف بالحقيقة على أن المعادلة من المخصصات اذ قلت رجال مكرمون ورجال مهانون لأنه تفصيل مجمل فهو موصوف تقديرا ولأن كلا من المقابلين موصوف بمغايرة الآخر فهذا داخل فى الوصف المعنوى ، وأن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) صفته وقوله تعالى (وَكَثِيرٌ) معطوف عليه وقوله سبحانه : (حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ) أى ثبت وتقرر خبر ، ويكون الكلام على حد قولك : عندى ألف وألف أى ألوف كثيرة ومثله شائع فى كلامهم فيفيد كثرة من حق عليه العذاب من الناس ، وهذان الوجهان بعيدان ، وقال فى البحر : ضعيفان •

والظاهر أن (كثير) الثانى مبتدأ والجملة بعده خبره وقد أقيمت مقام لا يسجد فكأنه قيل ويسجد كثير من

الناس ولا يسجد كثير منهم ، ولا يخفى ما فى تلك الافادة من الترهيب عن ترك السجود والطاعة ، ولا يخفى ما فى عدم التصريح بتقييد الكثير بكونه من الناس مما يقوى دعوى أن التقييد فيما تقدم للتنويه ، وحمل عدم التقييد ليعم الكثير من الجن خلاف الظاهر جداً .

وجوز أن يكون معطوفا على من والسجود بأحد المعنيين السابقين وجملة (حق) الخ صفته ويقدر وصف لكثير الأول بقرينة مقابله أى حق له الثواب و(من الناس) صفة له أيضا ، ولا يخفى ما فيه ، وقرىء (حق) بضم الحاء و(حقا) أى حق عليه العذاب حقا فهو مصدر مؤكد لمضمون الجملة ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ﴾ بأن كتب الله تعالى عليه الشقاء حسبما استعدت له ذاته من الشر، ومن مفعول مقدر ليهن ﴿فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾ يكرمه بالسعادة .

وقرأ ابن أبى عبلة (مكرم) بفتح الراء على أنه مصدر ميمى كما فى القاموس أى ماله إكرام ، وقيل اسم مفعول بمعنى المصدر ولا حاجة إلى التزامه ، وقيل يجوز أن يكون باقيا على ماهو الشائع فى هذه الصيغة من كونه اسم مفعول ، والمعنى ماله من يكرم ويشفع فيه ليخلص من الاهانة . ولا يخفى بعده ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ١٨﴾ من الأشياء التى من جملتها الاكرام والاهانة ، وهذا أولى من تخصيص مابقرينة السياق بهما .

﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ تعيين لطرفى الخصام وتحرير لمحله فالمراد بهذان فريق المؤمنين وفريق الكفرة المنقسم إلى الفرق الخمس . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وعطاء بن أبى رباح . والحسن . وعاصم . والكلبى مايؤيد ذلك وبه يتعين كون الفصل السابق بين المؤمنين ومجموع من عطف عليهم، ولما كان كل خصم فريقا يجمع طائفة جاء (اختصموا) بصيغة الجمع .

وقرأ ابن أبى عبلة (اختصما) مراعاة للفظ (خصمان) وهو تثنية خصم، وذكروا أنه فى الأصل مصدر يستوى فيه الواحد المذكر وغيره ، قال أبو البقاء وأكثر الاستعمال توحيده فمن ثناه وجمعه حمله على الصفات والأسماء. وعن الكسائى أنه قرأ (خصمان) بكسر الخاء، ومعنى اختصامهم فى ربهم اختصامهم فى شأنه عز شأنه ، وقيل فى دينه ، وقيل فى ذاته وصفاته والكل من شؤنه تعالى واعتقاد كل من الفريقين حقية ماهو عليه وبطلان ما عليه صاحبه وبناء أقواله وأفعاله عليه يكفى فى تحقق خصومته للفريق الآخر ولا يتوقف عن التحاور .

وأخرج ابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : تخاصمت المؤمنون واليهود فقالت اليهود : نحن أولى بالله تعالى وأقدم منكم كتابا ونبيا قبل نبيكم ، وقال المؤمنون : نحن أحق بالله تعالى آمنا بمحمد ﷺ وآمنا بنبيكم وبما أنزل الله تعالى من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا ثم تركتموه وكفرتم به حسدا فنزلت .

وأخرج جماعة عن قتادة نحو ذلك . واعترض بأن الخصام على هذا ليس فى الله تعالى بل فى أيهما أقرب منه عز شأنه . وأجيب بأنه يستلزم ذلك وهو كما ترى . وقيل عليه أيضا: أن تخصيص اليهود خلاف مساق الكلام فى هذا المقام . وفى الكشف قالوا: إن هذا لاينافى ماروى عن ابن عباس من أن الآية ترجع إلى أهل الأديان الستة فى التحقيق لأن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب .

وأخرج البخارى . ومسلم . والترمذى . وابن ماجه . والطبرانى . وغيرهم عن أبى ذر رضى الله تعالى عنه أنه كان يقسم قسما ان هذه الآية (هذان خصمان) الى قوله تعالى : (إن الله يفعل مايريد)

نزلت في الثلاثة والثلاثة الذين بارزوا يوم بدر هم حمزة بن عبد المطلب . وعبيدة بن الحرث . وعلي بن أبي طالب . وعتبة . وشيبة ابنا ربيعة . والوليد بن عتبة ، وأنت تعلم أن هذا الاختصام ليس اختصاما في الله تعالى بل منشؤه ذلك فتأمل ولا تغفل ٠

وأما ما قيل من أن المراد بهذين الخصمين الجنة والنار فلا ينبغي أن يختلف في عدم قبوله خصمان أو ينتطح فيه كبشان ، وفي الكلام كما قال غير واحد تقسيم وجمع وتفريق فالتقسيم (إن الذين آمنوا ـ إلى قوله تعالى ـ والذين أشركوا) والجمع (إن الله يفصل بينهم) إلى قوله تعالى : (هذان خصمان اختصموا في ربهم) والتفريق في قوله سبحانه : ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ ﴾ الخ أي أعد لهم ذلك، وكأنه شبه أعداد النار المحيطة بهم بتقطيع ثياب وتفصيلها لهم على قدر جثثهم ففي الكلام استعارة تمثيلية تهكمية وليس هناك تقطيع ولا ثياب حقيقة، وكأن جمع الثياب للايذان بتراكم النار المحيطة بهم وكون بعضها فوق بعض ٠

ويجوز أن يكون ذلك لمقابلة الجمع بالجمع والأول أبلغ، وعبر بالماضي لأن الاعداد قد وقع فليس من التعبير بالماضي لتحققه كما في (نفخ في الصور) ٠

وأخرج جماعة عن سعيد بن جبير أن هذه الثياب من نحاس مذاب وليس شيء حمي في النار أشد حرارة منه فليست الثياب من نفس النار بل من شيء يشبهها وتكون هذه الثياب كسوة لهم وما أقبحها كسوة ولذا قال وهب: يكسى أهل النار والعري خير لهم . وقرأ الزعفراني في اختياره (قطعت) بالتخفيف والتشديد أبلغ ٠

﴿ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ١٩ ﴾ أي الماء الحار الذي انتهت حرارته ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لو سقط من الحميم نقطة على جبال الدنيا لاذابتها، وفسره ابن جبير بالنحاس المذاب ، والمشهور التفسير السابق ، ولعله الداعي ، عن يؤذن بشدة الوقوع ، والجملة مستأنفة أو خبر ثان للموصول أو في موضع الحال المقدرة من ضمير (لهم) ﴿ يُصْهَرُ بِهِ ﴾ أي يذاب ﴿ مَا فِي بُطُونِهِمْ ﴾ من الأمعاء والأحشاء

وأخرج عبد بن حميد . والترمذي وصححه . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . وجماعة عن أبي هريرة أنه تلا هذه الآية فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الحميم ليصب على رؤوسهم فينفذ الجمجمة حتى يخلص الى جوفه فيسلت ما في جوفه حتى يمرق الى قدميه وهو الصهر ثم يعاد كما كان» ٠

وقرأ الحسن . وفرقة «يصهر» بفتح الصاد وتشديد الهاء، والظاهر أن قوله تعالى ﴿ وَالْجُلُودُ ٢٠ ﴾ عطف على (ما) وتأخيره عنه قيل اما لمراعاة الفواصل أو للاشعار بغاية شدة الحرارة بايهام أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملابستها على العكس ، وقيل ان التأثير في الظاهر غني عن البيان وإنما ذكر للاشارة إلى تساويهما ولذا قدم الباطن لأنه المقصود الأهم ، وقيل التقدير ويحرق الجلود لأن الجلود لا تذاب وإنما تجتمع على النار وتنكمش ، وفي البحر أن هذا من باب ، علفتها تبنا وماء باردا، وقال بعضهم : لا حاجة إلى التزام ذلك فإن أحوال تلك النشأة أمر آخر ، وقيل (يصهر) بمعنى ينضج ، وأنشد :

٠ تصهره الشمس ولا ينصهر ٠ وحينئذ لا كلام في نسبته إلى الجلود ، والجملة حال من (الحميم) أو مستأنفة ٠

﴿ وَلَهُمْ ﴾ أي للكفرة ، وكون الضمير للزبانية بعيد ، واللام للاستحقاق أو للفائدة تهكما بهم ، وقيل للأجل،

والكلام على حذف مضاف أى لتعذيبهم ، وقيل بمعنى على كما في قوله تعالى (ولهم اللعنة) أى وعليهم ﴿ مَقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ ٢١ ﴾ جمع مقمعة وحقيقتها مايقمع به أى يكف بعنف. وفي مجمع البيان هي مدقة الرأس من قمعه قمعا إذا ردعه ، وفسرها الضحاك . وجماعة بالمطارق ، وبعضهم بالسياط . وفي الحديث « لو وضع مقمع منها في الأرض ثم اجتمع عليه الثقلان ماأقلوه من الأرض » ﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا ﴾ أى أشرفوا على الخروج من النار ودنوا منه حسبما يروى أنها تضربهم بلهبها فترفعهم فإذا كانوا في أعلاها ضربوا بالمقامع فهووا فيها سبعين خريفا ، فالارادة مجاز عن الاشراف والقرب كما في قوله تعالى (يريد أن ينقض) وجعل بعضهم ضمير (منها) للثياب وهو ركيك ، وقوله تعالى ﴿ مِنْ غَمٍّ ﴾ بدل اشتمال من ضمير (منها) باعادة الجار والرابط محذوف والتنكير للتفخيم ، والمراد من غم عظيم من غمومها أو مفعول له للخروج أى كلما أرادوا الخروج منها لاجل غم عظيم يلحقهم من عذابها ، والغم أخو الهم وهو معروف ، وقال بعضهم : هو هنامصدر غممت الشيء أى غطيته أى كلما أرادوا أن يخرجوا من تغطية العذاب لهم أو مايغطيهم من العذاب ﴿ أُعِيدُوا فِيهَا ﴾ أى في قعرها بأن ردوا من أعاليها إلى أسافلها من غير أن يخرجوا منها إذ لاخروج لهم كما هو المشهور من حالهم ، واستدل له بقوله تعالى (وما هم بخارجين) وفي اختيار (فيها) دون اليها إشعار بذلك ، وقيل الاعادة مجاز عن الابقاء ، وقيل التقدير كلما أرادوا أن يخرجوا منها فخرجوا أعيدوا فيها فالاعادة معلقة على الخروج وحذف للاشعار بسرعة تعلق الارادة بالاعادة ، ويجوز أن يحصل لهم ، والمراد من قوله تعالى (وماهم بخارجين) نفى الاستمرار أى لايستمرون على الخروج لااستمرار النفى ، وكثيرا مايعدى العود بفى لمجرد الدلالة على التمكن والاستقرار ، وقال بعضهم : إن الخروج ليس من النار وإنما هو من الاماكن المعدة لتعذيبهم فيها ، والمعنى كلما أراد أحدهم أن يخرج من مكانه المعد له في النار إلى مكان آخر منها فخرج منه أعيد فيه وهو كما ترى ، وهذه الاعادة على ماقيل بضرب الزبانية إياهم بالمقامع ، وقوله تعالى : ﴿ وَذُوقُوا ﴾ على تقدير قول معطوف على (أعيدوا) أى وقيل لهم ذوقوا ﴿ عَذَابَ الْحَرِيقِ ٢٢ ﴾ قد مر الكلام فيه ، والأمر للاهانة .

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ بيان لحسن حال المؤمنين اثر بيان سوء حال الكفرة ، وغير الأسلوب فيه باسناد الادخال إلى الاسم الجامع وتصدير الجملة بحرف التحقيق وفصلها للاستئناف إيذانا بكمال مباينة حالهم لحال الكفرة وإظهارا لمزيد العناية بأمر المؤمنين ودلالة على تحقيق مضمون الكلام ﴿ يُحَلَّوْنَ فِيهَا ﴾ بالبناء المفعول والتشديد من التحلية بالحلى أى تحليهم الملائكة عليهم السلام بأمره تعالى ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَسَاوِرَ ﴾ قيل متعلق بيحلون ، و (من) ابتدائية والفعل متعد لواحد وهو النائب عن الفاعل ، وقيل : متعلق بمحذوف وقع صفة لمفعول محذوف ومن للبيان والفعل متعد لاثنين أحدهما النائب عن الفاعل والآخر الموصوف المحذوف أى يحلون حليا أو شيئا من أساور ، وعلى القول بتعدى هذا الفعل لاثنين جوز أن تكون من للتبعيض واقعة موقع المفعول ، وأن تكون زائدة على مذهب الأخفش من جواز زيادتها في الايجاب و (أساور) مفعول (يحلون) وقوله تعالى : ﴿ مِنْ ذَهَبٍ ﴾

صفة لأساور، و(من) للبيان، وقيل: لابتداء الغاية أي أنشئت من ذهب، وقيل: للتبعيض وتعلقه بيحلون لايخفى حاله، وقرىء (يحلون) بضم الياء والتخفيف، وهو على ما في البحر بمعنى المشدد، ويشعر كلام بعض أنه متعد لواحد وهو النائب الفاعل فمن أساور متعلق به ومن ابتدائية.

وقرأ ابن عباس (يحلون) بفتح الياء واللام وسكون الحاء من حليت المرأة إذا لبست حليها، وقال أبو حيان: إذا صارت ذات حلي، وقال أبو الفضل الرازي: يجوز أن يكون من حلى بعيني يحلى إذا استحسنته وهو في الأصل من الحلاوة وتكون من حينئذ زائدة، والمعنى يستحسنون فيها الأساورة، وقيل: هذا الفعل لازم ومن سببية، والمعنى يحلى بعضهم بعين بعض بسبب لباس أساور الذهب.

وجوز أبو الفضل أن يكون من حليت به إذا ظفرت به، ومنه قولهم: لم يحل فلان بطائل، ومن حينئذ بمعنى الباء أي يظفرون فيها بأساور من ذهب. وقرأ ابن عباس (من أسور) بفتح الراء من غير ألف ولا هاء، وكان قياسه أن يصرف لأنه نقص بناؤه فصار كجندل لكنه قدر المحذوف موجوداً فمنع الصرف، وقد تقدم الكلام على نظير هذه الجملة في الكهف فتذكر، وقوله تعالى ﴿ وَلُؤْلُؤًا ﴾ عطف على محل (من أساور) أو على الموصوف المحذوف، وحمله أبو الفتح على اضمار فعل أي ويؤتون لؤلؤاً أو نحو ذلك.

وقرأ أكثر السبعة. والحسن في رواية. وطلحة. وابن وثاب. والأعمش. وأهل مكة (ولؤلؤ) بالخفض عطفاً على (أساور) أو على (ذهب) لأن السوار قد يكون من ذهب مرصع باللؤلؤ وقد يكون من لؤلؤ فقط كما رأيناه ويسمى في ديارنا خصراً وأكثر ما يكون من المرجان. واختلفوا هل في الإمام ألف بعد الواو فقال الجحدري: نعم، وقال الأصمعي: لا، وروى يحيى عن أبي بكر همز الآخر وقلب الهمزة الأولى واواً، وروى المعلى بن منصور عنه ضد ذلك.

وقرأ الفياض (لوليا) قلب الهمزتين واوين فصارت الثانية واواً قبلها ضمة وحيث لم يكن في كلامهم اسم متمكن آخره واو قبلها ضمة قلب الواو ياء والضمة قبلها كسرة. وقرأ ابن عباس (وليليا) بقلب الهمزتين واوين ثم قلبهما ياءين، أما قلب الثانية فلما علمت وأما قلب الأولى فللاتباع. وقرأ طلحة (ولول) كأدل في جمع دلو قلبت الهمزتان واوين ثم قلبت ضمة اللام كسرة والواو ياء ثم أعل إعلال قاض ﴿ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ٢٣ ﴾ غير الأسلوب حيث لم يقل ويلبسون فيها حريراً للايذان بأن ثبوت اللباس لهم أمر محقق غني عن البيان إذ لايمكن عراؤهم عنه وإنما المحتاج إلى البيان أن لباسهم ماذا بخلاف التحلية فإنها ليست من لوازمهم الضرورية فلذا جعل بيانها مقصوداً بالذات. ولعل هذا هو السر في تقديم بيان التحلية على بيان حال اللباس قاله العلامة شيخ الإسلام، ولم يرتض ما قيل: إن التعبير للدلالة على أن الحرير لباسهم المعتاد أو لمجرد المحافظة على هيئة الفواصل، وظاهر كلامهم أن الجملة معطوفة على السابقة، وجوز أن تكون في موضع الحال من ضمير (يحلون) ثم إن الظاهر أن هذا الحكم عام في كل أهل الجنة، وقيل هو باعتبار الأغلب لما أخرج النسائي. وابن حبان. وغيرهما عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وإن دخل الجنة لبسه أهل الجنة ولم يلبسه» وحديث عدم لبس ذلك له في الآخرة مذكور في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً.

والظاهر أن حرمة استعمال الحرير للرجال في غير ما استثنى مجمع عليها وانه يكفر من استحل ذلك غير متأول ، ولعل خبر البيهقي في سننه . وغيره عن ابن الزبير رضي الله تعالى عنهما مرفوعا «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ولم يدخل الجنة» إن صح محمول على ما إذا كان اللبس محرما بالاجماع وقد استحله فاعله من غير تأول أو على أن المراد لم يدخل الجنة مع السابقين وإلا فعدم دخول اللابس مطلقا الجنة مشكل .

﴿ وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ وهو قولهم : (الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الجنة) كما روى عن ابن عباس ، وقيل : ما يعمه وسائر ما يقع في محاورة أهل الجنة بعضا لبعض ، وقيل : إن هذه الهداية في الدنيا فالطيب قول لا إله إلا الله ، وفي رواية عن ابن عباس ذلك مع زيادة والحمد لله ، وزاد ابن زيد والله أكبر ، وعن السدي هو القرآن ، وحكى الماوردي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقيل : ما يعم ذلك وسائر الأذكار ﴿ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ٢٤ ﴾ أي المحمود جداً ، وإضافة (صراط) اليه قيل بيانية . والمراد به الاسلام فانه صراط محمود من يسلكه أو محمود هو نفسه أو عاقبته ، وقيل الجنة وإطلاق الصراط عليها باعتبار أنها طريق للفوز بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وقيل : (الحميد) هو الجنة والاضافة على ظاهرها ، والمراد بصراطها الاسلام أو الطريق المخصوص الموصل اليها يوم القيامة ، واستظهر أن المراد من الحميد هو الله عز وجل المستحق لذاته لغاية الحمد . والمراد بصراطه تعالى الاسلام فانه طريق إلى رضوانه تعالى ، وقيل : الجنة فانها طريق للفوز بما تقدم وأضيفت اليه تعالى للتشريف . وحاصل ما قالوه هنا أن الهداية تحتمل أن تكون في الآخرة وأن تكون في الدنيا ، وأن المراد بالحميد إما الحق تعالى شأنه وإما الجنة وإما الصراط نفسه ، وبالصراط إما الاسلام وإما الجنة وإما الطريق المخصوص الموصل اليها يوم القيامة

ووجهوا تأخير هذه الجملة عن الجملة الأولى تارة بانه لرعاية الفواصل . وأخرى بأن ذكر الحمد الذي تضمنته الأولى يستدعي ذكر المحمود ولا يبعد أن يقال : إن الهداية في الجملتين في الآخرة بعد دخول الجنة وإن الاضافة هنا بيانية وإن المراد بالقول الطيب القول الذي تستلذه النفوس الواقع في محاورة أهل الجنة بعضهم لبعض . وبالصراط الحميد ما يسلكه أهل الجنة في معاملة بعضهم بعضا من الأفعال التي يحمدون عليها أو ما هو أعم من ذلك . فحاصل الجملة الأولى وصف أهل الجنة بحسن الأقوال . وحاصل الثانية وصفهم بحسن الأفعال أو ما هو أعم منها ومن الأقوال . وكأنه تعالى بعد أن ذكر حسن مسكنهم وحليهم ولباسهم ذيل ذلك بحسن معاملة بعضهم بعضا في الأقوال والأفعال إيماءاً إلى أن ما هم فيه لا يخرجهم إلى خشونة المقال ورداءة الأفعال المشيئتين لحسن ما هم فيه والمنغصتين للذة الاجتماع . ووجه التقديم والتأخير على هذا غير خفي على الفطن . والذي اختاره أن القول الطيب قولهم بعد دخول الجنة (الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب) لقوله تعالى : في سورة فاطر بعد قوله سبحانه : (يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن) الخ والقرآن يفسر بعضه بعضا . وأن المراد بالصراط الحميد ما يعم الأقوال والأفعال الجارية بين أهل الجنة بما يحمد سلوكه في المعاشرة والاجتماع في مثل تلك البقاع فرارا من شائبة التأكيد كما لا يخفى

على ذي فكر سديد فتأمل هديت إلى صراط الحميد .

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وعيد لصنف من الكفرة ، وحسن عطف المضارع على الماضي لما أنه لم يرد بالمضارع حال أو استقبال كما في قولهم : فلان يحسن إلى الفقراء فان المراد به استمرار وجود الاحسان ، وقيل (يصدون) بمعنى صدوا إلا أنه عبر بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية تهويلا لأمر الصد ، وقيل لا عطف بل الجملة خبر مبتدأ محذوف والمجموع في موضع الحال من فاعل (كفروا) أي وهم يصدون ، وجوز أن تكون الجملة حالا من غير تقدير مبتدأ اشبهها بالجملة الاسمية معنى وخبر إن محذوف لدلالة آخر الآية الكريمة عليه أي نذيقهم من عذاب أليم ، وقدره الزمخشري بعد (المسجد الحرام) وتعقبه أبو حيان بأنه لا يصح لما فيه من الفصل بين الصفة وهو (المسجد) والموصوف وهو (الذي) .

وأجيب باحتمال أنه جعل (الذي) نعتا مقطوعا ، وقدره ابن عطية بعد (والباد) وهو أولى إلا أنه قدر خسروا أو هلكوا وتقدير نذيقهم الخ أولى منه ، وقيل الواو في (ويصدون) زائدة والجملة بعده خبر ان .

وتعقبه ابن عطية بانه مفسد للمعنى المراد وغيره بأن البصريين لا يجيزون زيادة الواو والقول بجواز زيادتها قول كوفي مرغوب عنه ، والظاهر ان (المسجد) عطف على (سبيل) وجوز أن يكون معطوفا على الاسم الجليل ، والآية على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نزلت في أبي سفيان بن حرب وأصحابه حين صدوا رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم عام الحديبية عن المسجد الحرام فكره عليه الصلاة والسلام أن يقاتلهم وكان محرما بعمرة ثم صالحوه على أن يعود في العام القابل ، والمراد بالمسجد الحرام مكة وعبر به عنها لأنه المقصود المهم منها ، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ﴾ أن كائنا من كان من غير فرق بين مكي وآفاقي ﴿سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ أي المقيم فيه والطارئ فان الاقامة لا تكون في المسجد نفسه بل في منازل مكة وفي وصفه بذلك زيادة التشنيع على الصادين عنه ، وقد استشهد بعض الأئمة بالآية على عدم جواز بيع دور مكة وإجارتها وإلا لما استوى العاكف فيها والباد ، وقد ورد التصريح بذلك في بعض الأحاديث الصحيحة ، فروى من عدة طرق أنه عليه الصلاة والسلام قال : « مكة حرمها الله تعالى لا يحل بيع رباعها ولا اجارة بيوتها » وذكر ابن سابط أن دور أهل مكة كانت بغير أبواب حتى كثرت السرقة فاتخذ رجل بابا فانكر عليه عمر رضي الله تعالى عنه قال : أتغلق بابا في وجه حاج بيت الله تعالى ؟ فقال : إنما أردت حفظ متاعهم من السرقة فتركه فاتخذ الناس الابواب ، وأخرج ابن ماجه . وابن أبي شيبة عن علقمة ابن نضلة قال : توفي رسول الله ﷺ . وأبو بكر . وعمر رضي الله تعالى عنهما وما تدعى رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن ومن استغنى أسكن ، وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما : من أكل كراء بيوت مكة فانما أكل ناراً في بطنه لأن الناس في الانتفاع بها سواء ، وجاء صدره من رواية الدارقطني مرفوعا ، وفي النهاية لا بأس ببيع بناء مكة ويكره بيع أرضها وهذا عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه وقال : لا بأس ببيع أرضها وهو رواية عنه أيضا وهو مذهب الشافعي عليه الرحمة وعليه الفتوى . وفي تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار وجاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة وبه قال الشافعي وبه يفتي عيني . وفي البرهان في باب العشر ولا يكره بيع أرضها كبنائها وبه يعمل . وفي مختارات النوازل لصاحب الهداية لا بأس ببيع بنائها واجارتها

لكن في الزيلعي وغيره يكره إجارتها ، وفي آخر الفصل الخامس من التتارخانية وإجارة الوهبانية قال أبو حنيفة : أكره إجارة بيوت مكة في أيام الموسم وكان يفتي لهم أن ينزلوا عليهم في دورهم لقوله تعالى (سواء العاكف فيه والباد) ورخص فيها في غير أيام الموسم انتهى فليحفظ ، قلت : وبهذا يظهر الفرق والتوفيق انتهى .

والذي يفهم من غاية البيان أن القول بكراهة إجارة بيوتها أيام الموسم مما لم يتفرد به الامام بل وافقه عليه صاحباه حيث نقل عن تقريب الامام الكرخي ما نصه وروى هشام عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه كره إجارة بيوت مكة في الموسم ورخص في غيره ، وكذا قال أبو يوسف ، وقال هشام . أخبرني محمد عن أبي حنيفة أنه يكره كراء بيوت مكة في الموسم ويقول لهم أن ينزلوا عليهم في دورهم إن كان فيها فضل وإن لم يكن فلا وهو قول محمد انتهى .

والذي تحرر مما رأيناه من أكثر معتبرات كتب ساداتنا الحنفية أن جواز بيع بناء البيوت متفق عليه لأنه ملك لمن بناه كمن بنى في أرض الوقف بإذن المتولي ، ولا يقال : إنه بناء غاصب كمن بنى بيتا في جامع لظهور الاذن هنا دونه ثمة ، وكذا كراهة الاجارة في أيام الموسم وأما بيع الأرض فعند الامامين جائز بلا كراهة قولا واحدا وعن الامام روايتان الجواز وعدمه والمفتى به الجواز ، ومستند من يجوز من الكتاب الجليل هذه الآية . وأجاب أصحاب الشافعي عنها أن المسجد الحرام في الطائف والعاكف في المعتكف للعبادة المعهودة من أهل المسجد الملازمة له أظهر ، وكذلك المساواة في أنه من شعائر الله تعالى المنصوبة لكل عاكف وباد أوضح وهو المقابل للموصوف بالصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام خاصة فكانوا يصدون عن مكة ولا أن الصد عنها لغير مريد النسك معصية وأي مدخل لحديث التملك وعدمه في هذا المساق والاستدراك بأن له مدخلا على سبيل الادماج وإشارة النص كلام لا طائل تحته ، وقد فسر (سواء) بما فسر كذا في الكشف ، وقد جرت مناظرة بمكة بين الشافعي ، وإسحق بن راهويه الحنظلي وكان إسحق لا يرخص في كراء دور مكة فاحتج الشافعي بقوله تعالى (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق) فأضيفت الديار إلى مالكيها وقوله ﷺ يوم فتح مكة « من أغلق بابه فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وبأنه قد اشترى عمر رضي الله تعالى عنه دار السجن أترى أنه اشترى من مالكيها أو غير مالكيها قال إسحق : فلما علمت أن الحجة قد لزمتني تركت قولي ، وأجاب بعضهم أن الاضافة إلى مالكي منفعة السكنى وأن عمر رضي الله تعالى عنه اشترى البناء دون الأرض وأرضى بالثمن من أنفق مالا فيه لحاجة العامة وللامام من ذلك ما ليس لغيره . وتعقب بأن الاستدلال بالظاهر والعدول عن الظاهر دون سند أقوى غير ملتفت اليه ، ولهذا قال ابن راهويه : وهو أحد أركان المسلمين وعلم من أعلام الدين ما قال .

والظاهر أن الأخبار المصرحة بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وعند من قال بمثل قوله ، ونصب (سواء) على أنه مفعول ثان لجعلناه والأول الضمير الغائب المتصل و (العاكف) مرتفع به لأنه بمعنى مستو وإن كان في الأصل مصدرا ، ومن كلامهم مررت برجل سواء هو والعدم ، واللام ظرف لغو متعلق .

وجوز أن يكون (للناس) في موضع المفعول الثاني أي جعلناه مباحا للناس أو معبدا لهم و (سواء) حالا من الهاء وكذا يكون حالا إذا لم يعد الجعل إلى مفعولين .

وقرأ الجمهور (سواء) بالرفع على أنه خبر (والعاكف) مبتدأ، وضعف العكس لما فيه من الاخبار بالمعرفة عن النكرة، والجملة في موضع المفعول الثاني أو الحال، وجوز أن تكون تفسيرية لجعله للناس، وقرأت فرقة منهم الأعمش في رواية القطعي (سواء) بالنصب (العاكف) فيه بالجر، ووجه النصب ماتقدم، ووجه جر (العاكف) أنه بدل تفصيل من الناس، وقيل: هو عطف بيان. وقرىء (والبادي) باثبات الياء وصلا ووقفاً، وقرىء بتركها فيهما وباثباتها وصلا وحذفها وقفا (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ) مما ترك مفعوله ليتناول كل متناول أي ومن يرد فيه شيئاً ما أو مراداً ما، وقدر ابن عطية المفعول الناس أي ومن يرد فيه الناس *

وقوله تعالى (بِإِلْحَادٍ) أي عدول عن القصد أي الاستقامة المعنوية، وأصله إلحاد الحافر (بِظُلْمٍ) بغير حق حالان مترادفان أو الثاني بدل من الأول باعادة الجار والباء فيهما للملابسة، أو الأول حال والثاني متعلق به والباء فيه للسببية أي ملحداً بسبب الظلم كالاشراك واقتراف الآثام، وقال أبو عبيدة: الباء زائدة و(إلحاد) مفعول (يرد) وأنشد عليه قول الأعشى: * ضمنت برزق عيالنا أرماحنا * وأيد بقراءة الحسن (ومن يرد إلحاده بظلم) وهي على معنى إلحاداً فيه إلا أنه توسع فقيل إلحاده، وقال أبو حيان: الأولى أن يضمن «يرد» معنى يتلبس ويجعل الباء للتعدية. وقرأت فرقة «يرد» بفتح الياء من الورود. وحكاها الكسائي. والفراء أي من اتى فيه بالحاد الخ، وتفسير الالحاد بما ذكر هو الظاهر فيشمل سائر الآثام لان حاصل معناه الميل عن الحق إلى الباطل وهو محقق في جميع الآثام، وكذا المراد بالظلم عند جمع وجمعهما على هذا للتأكيد، وقيل: المراد بذلك الشرك ولم يرتضه ابن أبي مليكة، فقد أخرج عبد بن حميد أنه سئل عن قوله تعالى (ومن يرد) الخ فقال: ما كنا نشك أنها الذنوب حتى جاء أعلاج من أهل البصرة إلى أعلاج من أهل الكوفة فزعموا أنها الشرك. وأخرج أبوداود وغيره عن يعلى بن أمية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه، وهو من ذكر بعض الافراد لاقتضاء الحال إياه، وجعل بعضهم من ذلك دخوله من غير إحرام، وروى عن عطاء تفسير الالحاد به. وأخرج ابن جرير. وجماعة عن مجاهد قال: كان لعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما فسطاطان أحدهما في الحل والآخر في الحرم فاذا أراد أن يصلي صلى في الذي في الحرم وإذا أراد أن يعاتب أهله عاتبهم في الذي في الحل فقيل له فقال: نحدث أن من الالحاد فيه لا والله بلى والله (نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ٢٥) جواب لمن الشرطية. والظاهر أن الوعيد على إرادة ذلك مطلقا فيفيد أن من أراد سيئة في مكة ولم يعملها يحاسب على مجرد الارادة وهو قول ابن مسعود. وعكرمة. وأبي الحجاج، وقال الخفاجي: الوعيد على الارادة المقارنة للفعل لا على مجرد الارادة لكن في التعبير بها إشارة إلى مضاعفة السيئات هناك والارادة المصممة مما يؤاخذ عليها أيضا وإن قيل إنها ليست كبيرة، وقد روى عن مالك كراهة المجاورة بمكة انتهى، وإلى مضاعفة السيئة في مكة ذهب مجاهد، فقد أخرج عنه ابن المنذر وغيره انه قال: تضاعف السيئات بمكة كما تضاعف الحسنات، وقال رحمه الله تعالى: سألت ابن عمر وكان منزله في الحل ومسجده في الحرم لم تفعل هذا؟ فقال: لأن العمل في الحرم أفضل والخطيئة فيه أعظم فينبغي لمن كان فيه أن يضبط نفسه ويسلك طريق السداد في جميع ما يهم به ويقصده *

والظاهر أن هذه الاذاقة في الآخرة، وقيل كان قبل أن يستحله أهله تعجل العقوبة في الدنيا لمن قصده

بسوء . وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس رضي الله تعالى عنه أنه قال في الآية . حدثنا رجل سمعه من عقب المهاجرين والانصار أنهم أخبروه أن ايما أحد أراد به ما أراد أصحاب الفيل عجل لهم العقوبة في الدنيا وقال : إنما يوفى استحلاله من قبل أهله ، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريبا ماينفعك في هذا المطلب ، وحد بعضهم الحرم بقوله :

وللحرم التحديد من أرض طيبة   ثلاثة أميال إذا رمت اتقانه
وسبعة أميال عراق وطائف   وجدة عشر ثم تسع جعرانه
ومن يمن سبع بتقديم سينه   وقد كملت فاشكر لربك إحسانه

وأما المسجد الحرام فيطلق على الحرم كله عند عطاء فيكون حده ماذكر . وفي البحر العميق عن أبي هريرة قال : إنا لنجد في كتاب الله تعالى أن حد المسجد الحرام إلى آخر المسعى ، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : أساس المسجد الحرام الذي وضعه ابراهيم عليه السلام من الحزورة إلى مخرج مسيل جياد ، وقد ذكروا أن طول المسجد اليوم أربعمائة ذراع وأربعة أذرع وعرضه ثلثمائة ذراع . وحكي أنه لم يكن كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن له جدار يحيط به فلما استخلف عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وسع المسجد واشترى دورا فهدمها وأدخلها فيه ثم أحاط عليه جدارا قصيراً دون القامة وكانت المصابيح توضع عليه ، ثم لما استخلف عثمان اشترى دورا أيضا ووسع بها وبنى المسجد والاروقة ، ثم ان عبدالله بن الزبير زاد سنة بضع وستين في المسجد زيادة كثيرة في خلافته ، ومن ذلك بعض دار الازرقي اشتراها بسبعة آلاف دينار ، ثم عمره بعد ذلك عبد الملك بن مروان ولم يزد فيه لكن رفع جدار المسجد وحمل إليه أعمدة الحجارة والرخام ، ثم إن المنصور زاد في شقه الشامي وبناه وجعل فيه أعمدة من الرخام ، ثم زاد المهدي بعده مرتين وكانت الكعبة في جانب المسجد فأحب أن تكون في الوسط فاشترى دورا وزاد في المسجد ووسطها كذا ذكره النووي .

وفي البحر العميق أن زيادة المهدي هي التي تلي دار الندوة خلف مقام الحنفي ، ثم لما انتهت الدولة إلى سلاطين آل عثمان أبقى الله تعالى دولتهم مادام الدوران لم يألوا جهدا في خدمته والسعي في مرمته *

﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾ أي اذكر لهؤلاء الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام وقت جعلنا مكان البيت مباءة لجدهم ابراهيم عليه السلام أي مرجعا يرجع إليه للعمارة والعبادة ويقال بوأه منزلا إذا أنزله فيه ولما لزمه جعل الثاني مباءة للاول جيء باللام فهي للتعدية ، و(مكان) مفعول به *

وقال الزجاج : المعنى بينا له مكان البيت ليبنيه ويكون مباءة له ولعقبه يرجعون اليه ويحجونه ، والاول مروي عن ابن عباس ، وقيل : اللام زائدة في المفعول به و(مكان) ظرف لبوأنا ، واعترض بأن اللام إنما تزاد إذا قدم المعمول أو كان العامل فرعا وشيء منهما غير متحقق ههنا وأن (مكان البيت) ظرف معين لحقه أن يتعدى الفعل اليه بفي ، وفيه نظر كما يعلم من كتب العربية ، وقيل : مفعول (بوأنا) محذوف أي بوأنا الناس واللام في (لابراهيم) لام العلة أي لاجل ابراهيم أي كرامة له ، والمعول عليه ماقدمنا ، وتوجيه الامر بالذكر إلى الوقت مع أن المراد تذكير ماوقع فيه من الحوادث قدمر غير مرة ، والمكان المتعارف مايستقر عليه الشيء

ويمنعه من النزول وللعلماء فيه مذاهب وليس هذا مكان تحقيقها ، وأصل البيت مأوى الانسان بالليل ثم قد يقال من غير اعتبار الليل فيه وجمعه أبيات وبيوت لكن البيوت بالمسكن أخص والابيات بالشعر أخص ، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومن مدر ومن صوف ووبر ، ويعبر عن مكان الشيء ببيته ، والمراد بالبيت بيت الله عز وجل الكعبة المكرمة ، وقد بنيت خمس مرات ، احداها بناء الملائكة عليهم السلام قبل آدم وكانت من ياقوتة حمراء ثم رفع ذلك البناء إلى السماء أيام الطوفان ، والثانية بناء ابراهيم عليه السلام . روى أنه تعالى لما أمره ببناء البيت لم يدر أين يبنى فأرسل الله تعالى له الريح الخجوج فكشفت عن أسه القديم فبنى عليه ، والثالثة بناء قريش في الجاهلية ، وقد حضره النبي ﷺ وكان شابا فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فأراد كل قبيلة أن يتولى رفعه ثم توافقوا على أن يحكم بينهم أول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله ﷺ أول من خرج فقضى بينهم أن يجعلوه في مرط ثم يرفعه جميع القبائل فرفعوه ثم ارتقى ﷺ فرفعوه اليه فوضعه مكانه وكانوا يدعونه عليه السلام الامين وكان ذلك قبل المبعث فيما قيل بخمس عشرة سنة ، والرابعة بناء عبد الله بن الزبير ، والخامسة بناء الحجاج وهو البناء الموجود اليوم وارتفاعها في السماء سبعة وعشرون ذراعا وربع ذراع والذراع أربع وعشرون اصبعا والاصبع ست شعيرات والشعيرة ست شعرات من شعر البرذون : وأما طولها في الأرض فمن الركن اليماني إلى الركن الاسود خمسة وعشرون ذراعا وكذا ما بين اليماني والغربي . وأما عرضها فهو من الركن اليماني إلى الركن الاسود عشرون ذراعا ، وطول الباب ستة أذرع وعشرة أصابع ، وعرضه أربعة اذرع والباب في جدارها الشرقي وهو من خشب الساج مضبب بالصفائح من الفضة ، وارتفاع ما تحت عتبة الباب من الارض أربعة أذرع وثلاث أصابع ، والميزاب في وسط جدار الحجر ، وعرض الملتزم وهو ما بين الباب والحجر الاسود أربعة أذرع ، وارتفاع الحجر الاسود من الارض ثلاثة اذرع الا سبعا ، وعرض القدر الذي يدر منه شبر وأربع أصابع مضمومة ، وعرض المستجاد وهو بين الركن اليماني إلى الباب المسدود في ظهر الكعبة مقابلا للملتزم أربعة أذرع وخمس اصابع ، وعرض الباب المسدود ثلاثة أذرع ونصف ذراع وطوله أكثر من خمسة أذرع ، وأما الحجر ويسمى الحطيم والحظيرة فعلى هيئة نصف دائرة من صوب الشام والشمال بين الركن العراقي والشامي . وحده من جدار الكعبة الذي تحت الميزاب إلى جدار الحجر سبعة عشر ذراعا وثماني اصابع منها سبعة اذرع أو ستة وشبر من أرض الكعبة ، والباقي كان زربا للغنم لسيدنا اسمعيل عليه السلام فأدخلوه في الحجر ، وما بين بابي الحجر عشرون ذراعا ، وعرض جدار الحجر ذراعان ، وذرع تدوير جدار الحجر من داخله ثمانية وثلاثون ذراعا ومن خارجه أربعون ذراعا وست أصابع ، وارتفاع جدار الحجر ذراعان وذرع الطوق وحده حوالى الكعبة ، والحجر مائة ذراع وثلاثة وعشرون ذراعا واثنتا عشرة أصبعا ، وهذا على ما ذكره الامام حسين بن محمد الآمدى في رسالة له في ذلك والعهدة عليه ، وانا لنرجوا من رب البيت أن يوفقنا لزيارته وتحقيق ذلك بلطفه وكرمه ، و (أن) في قوله تعالى ﴿ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا ﴾ قيل مفسرة ، والتفسير باعتبار أن التبوئة من اجل العبادة فكأنه قيل أمرنا إبراهيم عليه السلام بالعبادة وذلك فيه معنى القول دون حروفه أو لان بوأناه بمعنى قلنا له تبوأ ، وقال ابن عطية : مخففة من الثقيلة وكأنه لتأويل بوأناه بأعلمناه ، فلا يرد عليه أنه لابد أن يتقدمها فعل تحقيق أو ترجيح ،

وقال أبو حيان: الأولى أن تكون الناصبة وكما توصل بالمضارع توصل بالماضي والأمر والنهي انتهى، وحينئذ لا تنصب لفظا، وقول أبي حاتم: لابد من نصب الكاف على هذا رده في الدر المصون أي فعلنا ذلك لئلا تشرك بي في العبادة شيئا، والظاهر أن الخطاب لإبراهيم عليه السلام، ويؤيده قراءة عكرمة. وأبي نهيك (أن لا يشرك) بالياء التحتية، وقيل: الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم *

﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ٢٦﴾ المراد بالطهارة ما يشمل الحسية والمعنوية أي وطهر بيتي من الأوثان والأقذار لمن يطوف به ويصلي عنده، ولعل التعبير عن الصلاة بأركانها من القيام والركوع والسجود للدلالة على أن كل واحد منها مستقل باقتضاء التطهير أو التبوئة على ما قيل. فكيف وقد اجتمعت أو للتنصيص على هذه الأمة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية إذ اجتماع هذه الأركان ليس إلا في صلاتهم، ولم يعطف السجود لأنه من جنس الركوع في الخضوع. ويجوز أن يكون (القائمين) بمعنى المقيمين و(الطائفين) بمعنى الطارئين فيكون المراد بالركع السجود فقط المصلين إلا أن المتبادر من الطائفين ما ذكر أولا ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ﴾ أي ناد فيهم ﴿بِالْحَجِّ﴾ بدعوة الحج والأمر به، أخرج ابن أبي شيبة في المصنف. وابن جرير. وابن المنذر. والحاكم وصححه. والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: «لما فرغ إبراهيم عليه السلام من بناء البيت قال: رب قد فرغت فقال: أذن في الناس بالحج قال: يارب وما يبلغ صوتي؟ قال: أذن وعلي البلاغ قال: رب كيف أقول؟ قال: قل ياأيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق فسمعه أهل السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيئون من أقصى البلاد يلبون» وجاء في رواية أخرى عنه أنه عليه السلام صعد أبا قبيس فوضع أصبعيه في أذنيه ثم نادى ياأيها الناس إن الله تعالى كتب عليكم الحج فأجيبوا ربكم فأجابوه بالتلبية في أصلاب الرجال وأرحام النساء، وأول من أجاب أهل اليمن فليس حاج يحج من يومئذ إلى أن تقوم الساعة إلا من أجاب يومئذ إبراهيم عليه السلام، وفي رواية أنه قام على الحجر فنادى، وعن مجاهد أنه عليه السلام قام على الصفا، وفي رواية أخرى عنه أنه عليه السلام تطاول به المقام حتى كان كأطول جبل في الأرض فأذن بالحج، ويمكن الجمع بتكرر النداء، وأيا ما كان فالخطاب لإبراهيم عليه السلام. وزعم بعضهم أنه لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم أمر بذلك في حجة الوداع وروي ذلك عن الحسن وهو خلاف الظاهر جدا ولا قرينة عليه، وقيل: يأباه كون السورة مكية وقد علمت ما فيه أولها *

وقرأ الحسن. وابن محيصن و(آذن) بالمد والتخفيف أي أعلم كما قال البعض، وقال آخرون: المراد به هنا أوقع الإيذان لأنه على الأول كان ينبغي أن يتعدى بنفسه لا بفي فهو كقوله: * يجرح في عراقيبها نصلي *

وقال ابن عطية: قد تصحفت هذه القراءة على ابن جني فإنه حكى عنهما (وآذن) فعلا ماضيا وجعله معطوفا على (بوأنا) وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بتصحيف بل قد حكى ذلك أبو عبد الله الحسين بن خالويه في شواذ القراءات من جمعه، وقرأ ابن أبي إسحق (بالحج) بكسر الحاء حيث وقع، وقوله تعالى: ﴿يَأْتُوكَ﴾ جزم في جواب الأمر وهو (آذن) على القراءتين و(طهر) على الثالثة كما قال صاحب اللوامح: وإيقاع الإتيان على ضميره عليه السلام لكون ذلك بندائه، والمراد يأتوا بيتك، وقوله سبحانه: ﴿رِجَالًا﴾ في موضع

الحال أي مشاة جمع راجل كقيام جمع قائم *

وقرأ ابن أبي اسحق (رجالا) بضم الراء والتخفيف وروى ذلك عن عكرمة . والحسن . وأبي مجاز وهو اسم جمع لراجل كظؤار لظائر أو هو جمع نادر ، وروي عن هؤلاء . وابن عباس . ومحمد بن جعفر . ومجاهد رضي الله تعالى عنهم (رجالا) بالضم والتشديد على انه جمع راجل كتاجر وتجار ، وعن عكرمة أنه قرأ (رجالى) كسكارى وهو جمع رجلان أو راجل ، وعن ابن عباس . وعطاء . وابن حدير مثل ذلك إلا أنهم شددوا الجيم . وقوله تعالى ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾ عطف على (رجالا) أي وركبانا على كل بعير مهزول أتعبه بعد الشقة فهزله أو زاد هزاله ، والضامر يطلق على المذكر والمؤنث ، وعدل عن ركبانا الاخصر للدلالة على كثرة الآتين من الأماكن البعيدة *

وفي الآية دليل على جواز المشي والركوب في الحج ، قال ابن العربي : واستدل علماؤنا بتقديم (رجالا) على أن المشي أفضل ، وروي ذلك عن ابن عباس فقد أخرج ابن سعد . وابن أبي شيبة . والبيهقي . وجماعة أنه قال : ما آسى على شيء فاتني إلا أني لم أحج ماشيا حتى أدركني الكبر أسمع الله تعالى يقول : (يأتوك رجالا وعلى كل ضامر) فبدأ بالرجال قبل الركبان ، وفي ذلك حديث مرفوع فقد أخرج ابن سعد . وابن مردويه . وغيرهما عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول إن للحاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحلته سبعين حسنة وللماشي بكل قدم سبعمائة حسنة من حسنات الحرم قيل : يارسول الله وماحسنات الحرم ؟ قال: الحسنة مائة ألف حسنة ، وأخرج ابن أبي شيبة عن مجاهد أن ابراهيم . واسمعيل عليهما السلام حجا وهما ماشيان *

وقال ابن الفرس : واستدل بعضهم بالآية على أنه لايجب الحج على من في طريقه بحر ولاطريق له سواه لكونه لم يذكر في الآية . وتعقب بأنه استدلال ضعيف لأن مكة ليست على بحر وإنما يتوصل اليها على إحدى الحالين مشي أو ركوب ، وأيضا فدلالة عدم الذكر على عدم الوجوب نظر ، وقوله تعالى ﴿يَأْتِينَ﴾ صفة لضامر أو لكل ، والجمع باعتبار المعنى كأنه قيل وركبانا على ضوامر يأتين ، و(كل) هنا للتكثير لا للاحاطة وماقيل من أنها إذا أضيفت لنكرة لم يراع معناها إلا قليلا رده بهذه الآية ونظائرها ، وكذا ماقيل إنه يجوز إذا كانا في جملتين لأن هذه جملة واحدة *

وجوز أبو حيان أن يكون الضمير شاملا لرجال و (كل ضامر) والجملة صفة لذلك على معنى الجماعات والرفاق . وتعقب بأنه يلزمه تغليب غير العقلاء عليهم وقد صرحوا بمنعه . نعم قرأ عبد الله . وأصحابه . والضحاك . وابن أبي عبلة (يأتون) واعتبار التغليب فيه على بابه ، والمشهور جعل الضمير لرجالا وركبانا فلا تغليب ، وجوز جعل الضمير للناس والجملة استئنافية ﴿مِن كُلِّ فَجٍّ﴾ إي طريق كما روى عن ابن عباس ومجاهد . وقتادة . والضحاك . وأبي العالية ، وهو في الأصل شقة يكتنفها جبلان ويستعمل في الطريق الواسع وكأنهم جردوه عن معنى السعة لأنه لا يناسب هنا بل لا يخلو من خلل ﴿عَمِيقٍ ٢٧﴾ أي بعيد وبه فسره الجماعة أيضا ، وأصله البعيد سفلا وهو غير مناسب هنا *

وقرأ ابن مسعود (معيق) قال الليث : يقال عميق ومعيق لتميم وأعمقت البئر وأمعقتها وقد عمقت ومعقت عماقة ومعاقة وهي بعيدة العمق والمعق ﴿لِّيَشْهَدُوا﴾ متعلق بيأتوك ، وجوز أبو البقاء تعلقه بأذن أي

ليحضروا ﴿ مَنَافِعَ ﴾ عظيمة الخطر كثيرة العدد فتنكيرها وإن لم يكن فيها تنوين للتعظيم والتكثير . ويجوز أن يكون للتنويع أي نوعا من المنافع الدينية والدنيوية ، وتعميم المنافع بحيث تشمل النوعين مما ذهب اليه جمع وروى ذلك عن ابن عباس ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال في الآية : منافع في الدنيا ومنافع في الآخرة فأما منافع الآخرة فرضوان الله تعالى وأما منافع الدنيا فما يصيبون من لحوم البدن في ذلك اليوم والذبائح والتجارات ، وخص مجاهد منافع الدنيا بالتجارة فهي جائزة للحاج من غير كراهة إذا لم تكن هي المقصودة من السفر . واعترض بأن ادامهم ودعوتهم لذلك مستبعد ، وفيه نظر ، على أنه إنما يتأتى على ماجوزه أبو البقاء ، وعن الباقر رضي الله تعالى عنه تخصيص المنافع بالاخروية ، وفي رواية عن ابن عباس تخصيصها بالدنيوية والتعميم أولى ، ﴿ لَهُمْ ﴾ في موضع الصفة لمنافع أي منافع كائنة لهم ﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ ﴾ عند النحر ﴿ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾ أي مخصوصات وهي أيام النحر كما ذهب اليه جماعة منهم أبو يوسف . ومحمد عليهما الرحمة . وعدتها ثلاثة أيام يوم العيد ويومان بعده عندنا ، وعند الثوري . وسعيد بن جبير . وسعيد ابن المسيب لما روى عن عمر . وعلي . وابن عمر وابن عباس . وأنس . وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم أنهم قالوا : أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها ، وقد قالوه سماعا لأن الرأي لا يهتدي إلى المقادير ، وفي الأخبار التي يعول عليها تعارض فأخذنا بالمتيقن وهو الأقل ، وقال الشافعي . والحسن . وعطاء : أربعة أيام يوم العيد وثلاثة بعده لقوله ﷺ « أيام التشريق كلها أيام ذبح » وعند النخعي وقت النحر يومان ، وعند ابن سيرين يوم واحد ، وعند أبي سلمة . وسليمان بن يسار الأضحى إلى هلال المحرم ولم نجد في ذلك مستندا يعول عليه . واستدل بذكر الأيام على أن الذبح لا يجوز ليلا ، قال أبو حيان : وهو مذهب مالك وأصحاب الرأي انتهى . والمذكور في كتب الأصحاب أنه يجوز الذبح ليلا إلا أنه يكره لاحتمال الغلط في ظلمة الليل ،

وأما الاستدلال على عدم الجواز بذكر الأيام فكما ترى ، وقيل الأيام المعلومات عشر ذي الحجة واليه ذهب أبو حنيفة عليه الرحمة وروى عن ابن عباس . والحسن . وابراهيم . وقتادة ، ولعل المراد بذكر اسمه تعالى على هذا ما قيل حمده وشكره عز وجل ، وعلى الأول قول الذابح : بسم الله والله أكبر على ما روى عن قتادة ، وذكر أنه يقال مع ذلك : اللهم منك ولك عن فلان ، وسيأتي إن شاء الله تعالى قول آخر . ورجح كونه بمعنى الشكر بأنه أوفق بقوله تعالى : ﴿ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ ،

واختار الزمخشري أن الذكر على بهيمة الأنعام أو مطلقا على ما يقتضيه ظاهر كلام بعضهم كناية عن النحر ، وذكر أنه دل بذلك على المقصود الأصلي من النحر وما يميزه عن العادات . وأومأ فيه إلى أن الأعمال الحجية كلها شرعت للذكر . وأنه قيل (على مارزقهم) إلى آخره تشويقا في التقرب ببهيمة الأنعام المراد بها الإبل والبقر والضأن والمعز إلى الرازق وتهوينا عليهم في الانفاق مع مافي ذلك من الاجمال والتفسير ، وظرفية الأيام المعلومات على القول بأنها عشر ذي الحجة للنحر باعتبار أن يوم النحر منها ، وقد يقال مثل ذلك على تقدير إبقاء الذكر على ما يتبادر منه ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا ﴾ التفات إلى الخطاب والفاء فصيحة أي

فاذكروا اسم الله تعالى على ضحاياكم فكلوا من لحومها ، والأمر للاباحة بناء على أن الأكل كان منهيا عنه شرعا . وقد قالوا : إن الأمر بعد المنع يقتضى الاباحة ، ويدل على سبق النهى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « كنت نهيتكم عن أكل لحوم الاضاحي فكلوا منها وادخروا » وقيل لأن أهل الجاهلية كانوا يتحرجون فيه أو للندب على مواساة الفقراء ومساواتهم فى الأكل منها ، وهذا على ماقال الخفاجي مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه .

﴿ وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ ﴾ أى الذى أصابه بؤس أى شدة . وعن مجاهد . وعكرمة تفسيره بالذى يمد كفيه إلى الناس يسأل ﴿ الْفَقِيرَ ٢٨ ﴾ أى المحتاج ، والامر للندب عند الامام على ماذكره الخفاجى أيضا ، ويستحب كما فى الهداية أن لا ينقص ما يطعم عن الثلث لأن الجهات الاكل والاطعام الثابتان بالآية والادخار الثابت بالحديث فتقسم الاضحية عليها اثلاثا ؛ وقال بعضهم : لا تحديد فيما يؤكل او يطعم لاطلاق الآية ، وأوجب الشافعية الاطعام وذهب قوم إلى أن الاكل من الاضحية واجب أيضا . وتخصيص البائس الفقير بالاطعام لا ينفى جواز اطعام الغنى ؛ وقد يستدل على الجواز بالامر الأول لافادته جواز أكل الذابح ومتى جاز أكله وهو غنى جاز أن يؤكله غنيا ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ ﴾ هو فى الاصل الوسخ والقذر ، وعن قطرب تفث الرجل كثر وسخه فى سفره ، وقال أبو محمد البصرى : التفث من التف وهو وسخ الاظفار وقلبت الفاء ثاء كما فى مغثور ، وفسره جمع هنا بالشعور والاظفار الزائدة ونحو ذلك ، والقضاء فى الاصل القطع والفصل وأريد به الازالة مجازا أى ليزيلوا ذلك بتقليم الاظفار والاخذ من الشوارب والعارضين كما فى رواية عن ابن عباس ونتف الابط وحلق الرأس والعانة ، وقيل : القضاء مقابل الاداء والكلام على حذف مضاف أى ليقضوا ازالة تفثهم ، والتعبير بذلك لأنه لمضى زمان ازالته عد الفعل قضاء لمافات . وأخرج ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قال : التفث النسك كله من الوقوف بعرفة والسعى بين الصفا والمروة ورمى الجمار ، والقضاء على هذا بمعنى الاداء كأنه قيل : ثم ليؤدوا نسكهم . وكان التعبير عن النسك بالتفث لما أنه يستدعى حصوله فان الحجاج مالم يحلوا شعث غبر وهو كما ترى ، وقد يقال : إن المراد من ازالة التفث بالمعنى السابق قضاء المناسك كلها لأنها لا تكون الا بعده فكأنه اراد أن قضاء التفث هو قضاء النسك كله بضرب من التجوز ويؤيده ما أخرجه جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : قضاء التفث قضاء النسك كله

﴿ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ﴾ ما ينذرونه من أعمال البر فى حجهم ، وعن ابن عباس تخصيص ذلك بما ينذرونه من نحر البدن . وعن عكرمة هى مواجب الحج . وعن مجاهد ماوجب من الحج والهدى وماينذره الانسان من شىء يكون فى الحج فالنذر بمعنى الواجب مطلقا مجازا . وقرأ شعبة عن عاصم (وليوفوا) مشددا ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا ﴾ طواف الافاضة وهو طواف الزيارة الذى هو من اركان الحج وبه تمام التحلل فانه قرينة قضاء التفث بالمعنى السابق ، وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك . وجماعة بل قال الطبرى وإنلم يسلم له : لاخلاف بين المتأولين فى أنه طواف الافاضة ويكون ذلك يوم النحر ، وقيل : طواف الصدر وهو طواف الوداع وفى عده من المناسك خلاف ﴿ بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٢٩ ﴾ أخرج البخارى فى تاريخه . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . وابن جرير . والطبرانى . وغيرهم عن ابن الزبير قال : قال « رسول الله ﷺ إنما سمى الله

البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط » وإلى هذا ذهب ابن أبي نجيح . وقتادة ، وقد قصده تبع ليهدمه فأصابه الفالج فأشير عليه أن يكف عنه ، وقيل : له رب يمنعه فتركه و كساه وهو أول من كساه ، وقصده أبرهة فأصابه ما أصابه ، وأما الحجاج فلم يقصد التسلط على البيت لكن تحصن به ابن الزبير فاحتال لاخراجه ثم بناه ، ولعل ماوقع من القرامطة وإن أخذوا الحجر الاسود وبقي عندهم سنين من هذا القبيل ، ويقال فيما يكون آخر الزمان من هدم الحبشة إياه وإلقاء أحجاره في البحر إن صح : إن ذلك من أشراط الساعة التي لا ترد نقضا على الامور التي قيل باطرادها ، وقيل : في الجواب غير ذلك . وعن مجاهد أنه إنما سمي بذلك لأنه لم يملك موضعه قط ، وفي رواية أخرى عنه أن ذلك لأنه أعتق من الغرق زمان الطوفان ، وعن ابن جبير أن العتيق بمعنى الجيد من قولهم : عتاق الخيل وعتاق الطير ، وقيل : فعيل بمعنى مفعل أي معتق رقاب المذنبين ونسبة الاعتاق اليه مجاز لأنه تعالى يعتق رقابهم بسبب الطواف به ، وقال الحسن . وابن زيد : العتيق القديم فانه أول بيت وضع للناس وهذا هو المتبادر الا إنك تعلم أنه إذا صح الحديث لايعدل عنه ، ثم ان حفظه من الجبابرة وبقاءه الدهر الطويل معظما يؤتى من كل فج عميق بمحض ارادة الله تعالى المبنية على الحكم الباهرة ه

وبعض الملحدين زعموا أنه بني في شرف زحل والطالع الدلو أحد بيتيه وله مناظرات سعيدة فاقتضى ذلك حفظه من الجبابرة وبقاءه معظماً الدهر الطويل ويسمونه لذلك بيت زحل ، وقد ضلوا بذلك ضلالا بعيدا وسنبين إن شاء الله تعالى خطأ من يقول بتأثير الطالع أتم بيان والله تعالى المستعان ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي الامر ، وهذا وأمثاله من أسماء الاشارة يطلق للفصل بين الكلامين أو بين وجهي كلام واحد ، والمشهور من ذلك هذا كقوله تعالى (هذا وإن للطاغين لشر مآب) وكقول زهير وقد تقدم له وصف هرم بالكرم والشجاعة :

هذا وليس كمن يعيا بخطبته وسط الندي إذا ما ناطق نطقا

واختيار (ذلك) هنا للدلالة على تعظيم الامر وبعد منزلته وهو من الاقتضاب القريب من التخلص لملاءمة مابعده لما قبله ، وقيل : هو في موضع نصب بفعل محذوف أي امتثلوا ذلك ﴿ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ ﴾ جمع حرمة وهو مايحترم شرعا ، والمراد بها جميع التكليفات من مناسك الحج وغيرها . وتعظيمها بالعلم بوجوب مراعاتها والعمل بموجبه ، وقال جمع : هي ماأمر به من المناسك ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي جميع المناهي في الحج فسوق وجدال وجماع وصيد ، وتعظيمها أن لايحوم حولها . وعن ابن زيد هي خمس المشعر الحرام . والمسجد الحرام . والبيت الحرام . والشهر الحرام . والمحرم حتى يحل ﴿ فَهُوَ ﴾ أي فالتعظيم ﴿ خَيْرٌ لَّهُ ﴾ من غيره على أن (خير) اسم تفضيل . وقال أبو حيان : الظاهر أنه ليس المراد به التفضيل فلا يحتاج إلى تقدير متعلق . ومعنى كونه خيرا له ﴿ عِندَ رَبِّهِ ﴾ أنه يثاب عليه يوم القيامة ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير (من) لتشريفه والاشعار بعلة الحكم ه

﴿ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ ﴾ أي ذبحها وأكلها لأن ذاتها لاتوصف بحل وحرمة ، والمراد بها الأزواج الثمانية على الاطلاق. وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ أي إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه استثناء متصل كما اختاره الاكثرون منها على أن (ما) عبارة عما حرم منها لعارض كالميتة وماأهل به لغير الله تعالى . وجوز أن يكون

الاستثناء منقطعا بناء على أن (ما) عبارة عما حرم فى قوله سبحانه : (حرمت عليكم الميتة) الآية ، وفيه ما ليس من جنس الانعام، والفعل على الوجهين لم يرد منه الاستقبال اسبق تلاوة آية التحريم، وكأن التعبير بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية لمزيد الاعتناء ، وقيل : التعبير بالمضارع للدلالة على الاستمرار التجددي المناسب للمقام ، والجملة معترضة مقررة لما قبلها من الأمر بالاكل والاطعام ودافعة لما عسى يتوهم أن الاحرام يحرم ذلك كما يحرم الصيد ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ ﴾ أى القذر ﴿ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾ أى الذى هو الأوثان على أن من بيانية •

وفى تعريف (الرجس) بلام الجنس مع الابهام والتعيين وإيقاع الاجتناب على الذات دون العبادة ما لا يخفى من المبالغة فى التنفير عن عبادتها ، وقيل : من لابتداء الغاية فكأنه تعالى أمرهم باجتناب الرجس عاما ثم عين سبحانه لهم مبدأه الذى منه يلحقهم إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس ، وفى البحر يمكن أن تكون للتبعيض بأن يعنى بالرجس عبادة الأوثان وقد روى ذلك عن ابن عباس . وابن جريج فكأنه قيل فاجتنبوا من الأوثان الرجس وهو العبادة لأن المحرم منها إنما هو العبادة ألا ترى أنه قد يتصور استعمال الوثن فى بناء وغير ذلك مما لم يحرمه الشرع فكان للوثن جهات منها عبادته وهو المأمور باجتنابه وعبادته بعض جهاته فقول ابن عطية : إن من جعل من للتبعيض قلب المعنى وأفسده ليس فى محله انتهى . ولا يخفى ما فى كلا الوجهين الابتداء والتبعيض من التكلف المستغنى عنه ، وههنا احتمال آخر ستعلمه مع ما فيه إن شاء الله تعالى قريباً ، والفاء لترتيب ما بعدها على ما يفيده قوله تعالى : (ومن يعظم) الخ من وجوب مراعاة الحرمات والاجتناب عن هتكها •

وذكر أن بالاستثناء حسن التخلص إلى ذلك وهو السر فى عدم حمل الانعام على ما ذكر من الضحايا والهدايا المعهودة خاصة ليستغنى عنه إذ ليس فيها ما حرم لعارض فكأنه قيل : ومن يعظم حرمات الله فهو خير له والانعام ليست من الحرمات فانها محللة لكم إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه فانه مما يجب الاجتناب عنه فاجتنبوا ما هو معظم الامور التى يجب الاجتناب عنها وهو عبادة الاوثان ، وقيل : الظاهر أن ما بعد الفاء متسبب عن قوله تعالى : (أحلت لكم الانعام) فان ذلك نعمة عظيمة تستدعى الشكر لله تعالى لا الكفر والاشراك بل لا يبعد أن يكون المعنى فاجتنبوا الرجس من أجل الأوثان على أن (من) سببية وهو تخصيص لما أهل به لغير الله تعالى بالذكر فيتسبب عن قوله تعالى : (إلا ما يتلى) ويؤيده قوله تعالى : فيما بعد (غير مشركين به) فانه إذا حمل على ما حملوه كان تكراراً انتهى . وأورد على ما ادعى ظهوره أن إحلال الانعام وإن كان من النعم العظام إلا أنه من الأمور الشرعية دون الأدلة الخارجية التى يعرف بها التوحيد وبطلان الشرك فلا يحسن اعتبار تسبب اجتناب الأوثان عنه . وأما ما ادعى عدم بعده فبعيد جداً وإنكار ذلك مكابرة فتأمل •

وقوله تعالى ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ٣٠ ﴾ تعميم بعد تخصيص فان عبادة الأوثان رأس الزور لما فيها من ادعاء الاستحقاق كأنه تعالى لما حث على تعظيم الحرمات اتبع ذلك بما فيه رد لما كانت الكفرة عليه من تحريم البحائر والسوائب وتحريمها والافتراء على الله تعالى بانه حكم بذلك ، ولم يعطف قول الزور على الرجس بل أعاد العامل لمزيد الاعتناء ، والمراد من الزور مطلق الكذب وهو من الزور بمعنى الانحراف فان الكذب منحرف عن الواقع والاضافة بيانية ، وقيل : هو أمر باجتناب شهادة الزور لما أخرج أحمد . وابن داود .

وابن ماجه . والطبراني . وغيرهم عن ابن مسعود أنه ﷺ صلى صلاة الصبح فلما انصرف قائما قال : عدلت شهادة الزور الاشراك بالله تعالى ثلاث مرات ثم تلا هذه الآية .

وتعقب بأنه لا نص فيما ذكر من الخبر مع ما في سنده في بعض الطرق من المقال على التخصيص لجواز بقاء الآية على العموم وتلاوتها لشمولها لذلك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال يعني بقول الزور الشرك بالكلام وذلك أنهم كانوا يطوفون بالبيت فيقولون في تلبيتهم لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك وهو قول بالتخصيص . ولا يخفى أن التعميم أولى منه وإن لاءم المقام كتخصيص بعضهم ذلك بقول المشركين هذا حلال وهذا حرام ﴿ حُنَفَاءَ لِلَّهِ ﴾ مائلين عن كل دين زائغ إلى الدين الحق مخلصين له تعالى ﴿ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ أي شيئا من الأشياء فيدخل في ذلك الأوثان دخولا أوليا ، وهما حالان مؤكدتان من واو فاجتنبوا . وجوز أن يكون حالا من واو (واجتنبوا) وأخر التبري عن التولي ليتصل بقوله تعالى : ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهي جملة مبتدأة مؤكدة لما قبلها من الاجتناب من الاشراك ، وإظهار الاسم الجليل لاظهار كمال قبح الاشراك ، وقد شبه الايمان بالسماء لعلوه والاشراك بالسقوط منها فالمشرك ساقط من أوج الايمان الى حضيض الكفر وهذا السقوط ان كان في حق المرتد فظاهر وهو في حق غيره باعتبار الفطرة وجعل التمكن والقوة بمنزلة الفعل كما قيل في قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات) ﴿ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ ﴾ فان الاهواء المردية توزع أفكاره وفي ذلك تشبيه الافكار الموزعة بخطف جوارح الطير وهو مأخوذ من قوله تعالى (ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون) وأصل الخطف الاختلاس بسرعة .

وقرأ نافع (فتخطفه) بفتح الخاء والطاء مشددة . وقرأ الحسن . وأبو رجاء . والأعمش (فتخطفه) بكسر التاء والخاء والطاء مشددة ، وعن الحسن كذلك إلا أنه فتح الطاء مشددة . وقرأ الأعمش أيضا (تخطفه) بغير فاء وإسكان الخاء وفتح الطاء مخففة . والجملة على هذه القراءة في موضع الحال ، وأما على القراءات الأول فالفاء للعطف وما بعدها عطف على (خر) وفي إيثار المضارع إشعار باستحضار تلك الحالة العجيبة في مشاهد المخاطب تعجيبا له ، وجوز أبو البقاء أن يكون الكلام بتقدير فهو يخطفه والعطف من عطف الجملة على الجملة ﴿ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ ﴾ أي تسقطه وتقذفه . وقرأ أبو جعفر . وأبو رجاء (الرياح) ﴿ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ٣١ ﴾ بعيد فان الشيطان قد طوح به في الضلالة ، وفي ذلك تشبيه الشيطان المضل بالريح المهوية وهو مأخوذ من قوله تعالى (ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا) فالتشبيه في الآية مفرق . والظاهر أن (تهوى) عطف على (تخطف) وأو للتقسيم على معنى أن مهالكه إما هوى يتفرق به في شعب الخسار أو شيطان يطوح به في مهمه البوار ، وفرق بين خاطر النفس والشيطان فلا يرد ماقاله ابن المنير من أن الافكار من نتائج وساوس الشيطان ، والآية سيقت لجماعها شيئين ، وفي تفسير القاضي أنها للتخيير على معنى أنت مخير بين أن تشبه المشرك بمن خر من السماء فتخطفه الطير وبين من خر من السماء فتهوى به الريح في مكان سحيق أو للتنويع على معنى أن المشبه به نوعان والمشبه بالنوع الأول الذي توزع لحمه في

بطون جوارح الطير المشرك الذي لا خلاص له من الشرك ولا نجاة أصلا ، والمشبه بالنوع الثاني الذي رمته الريح في المهاوي المشرك الذي يرجى خلاصه على بعد ، وقال ابن المنير : إن الكافر قسمان لا غير ، مذبذب متمادى على الشك وعدم التصميم على ضلالة واحدة وهذا مشبه بمن اختطفته الطير وتوزعته فلا يستولى طائر على قطعة منه إلا انتهبها منه آخر وتلك حال المذبذب لا يلوح له خيال إلا اتبعه وترك ما كان عليه ، ومشرك مصمم على معتقد باطل لو نشر بالمناشير لم يكع ولم يرجع لا سبيل إلى تشكيكه ولا مطمع في نقله عما هو عليه فهو فرح مبتهج بضلالته وهذا مشبه في قراره على الكفر باستقرار من هوت به الريح إلى واد سافل هو أبعد الاحياز عن السماء فاستقر فيه انتهى ، ولا يخفى أن ما ذكرناه أوفق بالظاهر .

وجوز غير واحد أن يكون من التشبيهات المركبة فكأنه سبحانه قال : من أشرك بالله تعالى فقد أهلك نفسه إهلاكا ليس بعده بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتفرق قطعا في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطارح البعيدة ، وجعل في الكشف أو على هذا للتخيير وليس بمتعين فيما يظهر ، وعلى الوجهين تفريق التشبيه وتركيبه في الآية تشبيهان .

وذكر الطيبي أن فيها على التركيب تشبيهين ، و(تهوى) عطف على (خر) وعلى التفريق تشبيها واحـــدا و(تهوى) عطف على (تخطف) وزعم أن في عبارة الكشاف ما يؤذن بذلك وهو غير مسلم ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ أي الأمر ذلك أو امتثلوا ذلك ﴿ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ ﴾ أي البدن الهدايا كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وجماعة وهي جمع شعيرة أو شعارة بمعنى العلامة كالشعار ، وأطلقت على البدن الهدايا لأنها من معالم الحج أو علامات طاعته تعالى وهدايته .

وقال الراغب : لأنها تشعر أي تعلم بأن تدمى بشعيرة أي حديدة يشعر بها ، ووجه الاضافة على الأوجه الثلاثة لا يخفى ، وتعظيمها أن تختار حسانا سمانا غالية الأثمان ، روى أنه ﷺ أهدى مائة بدنة فيها جمل لأبي جهل في أنفه برة من ذهب ، وعن عمر أنه أهدى نجيبة طلبت منه بثلثمائة دينار وقد سأل النبي ﷺ أن يبيعها ويشترى بثمنها بدنا فنهاه عن ذلك وقال: بل أهدها ، وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما يسوق البدن مجللة بالقباطي فيتصدق بلحومها وبجلالها ، وقال زيد بن أسلم : الشعائر ست الصفا . والمروة . والبدن . والجمار والمسجد الحرام . وعرفة . والركن ، وتعظيمها اتمام ما يفعل بها ، وقال ابن عمر . والحسن . ومالك . وابن زيد: الشعائر مواضع الحج كلها من منى وعرفة والمزدلفة والصفا والمروة والبيت وغير ذلك وهو نحو قول زيد .

وقيل: هي شرائع دينه تعالى وتعظيمها التزامها ، والجمهور على الأول وهو أوفق لما بعد ، و(من) إما شرطية أو موصولة وعلى التقديرين لا بد في قوله تعالى ﴿ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ ٣٢ ﴾ من ضمير يعود إليها أو ما يقوم مقامه فقيل إن التقدير فإن تعظيمها الخ ، والتعظيم مصدر مضاف إلى مفعوله ولا بد له من فاعل وهو ليس إلا ضميراً يعود إلى (من) فكأنه قيل فإن تعظيمه إياها ، و(من) تحتمل أن تكون للتعليل أي فإن تعظيمها لأجل تقوى القلوب وأن تكون لابتداء الغاية أي فإن تعظيمها ناشيء من تقوى القلوب ، وتقدير هذا المضاف واجب على ما قيل من حيث ان الشعائر نفسها لا يصح الاخبار عنها بأنها من التقوى بأي معنى كانت (من) . وقال الزمخشري : التقدير فإن تعظيمها من أفعال ذوي تقوى القلوب فحذفت هذه المضافات ولا يستقيم المعنى إلا بتقديرها لأنه لا بد

من راجع من الجزاء إلى (من) ليرتبط به اه‍ .
وتعقبه أبو حيان بأن ماقدره عار من راجع إلى (من) ولذا لما سلك جمع مسلكه فى تقدير المضافات قيل التقدير فان تعظيمها منه من أفعال الخ أو فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب منهم فجاؤا بضمير مجرور عائد إلى (من) فى آخر الكلام أو فى أثنائه ، وبعض من سلك ذلك لم يقدر منه ولا منهم لكن التزم جعل اللام فى (القلوب) بدلا من الضمير المضاف اليه على رأى الكوفيين للربط أى تقوى قلوبهم. والدماميني جعل الرابط فى تقدير الزمخشري فاعل المصدر المحذوف لفهم المعنى فلا يكون ماقدره عاريا عن الراجع إلى (من) كما زعمه أبو حيان فان المحذوف المفهوم بمنزلة المذكور .
وقال صاحب الكشف : فى الانتصار له أيضا أراد أنه على ماقدره يكون عموم ذوى تقوى القلوب بمنزلة الضمير فتقدير منه كما فعل البيضاوى ليس بالوجه . واعترض صاحب التقريب تقدير المضافين الأخيرين أعنى أفعال وذوى بأنه إنما يحتاج اليه إذا جعل (من) للتبعيض وأما إذا جعل للابتداء فلا إذ المعنى حينئذ فان تعظيمها ناشىء من تقوى القلوب وهو قول بأحد الوجهين اللذين سمتهما أولا ، ولم يرتض ذلك صاحب الكشف قال : إن إضمار الأفعال لأن المعنى إن التعظيم باب من التقوى ومن أعظم أبوابها لا أن التعظيم صادر من ذى تقوى . ومنه يظهر أن الحمل على أن التعظيم ناشىء من تقوى القلوب. والاعتراض بأن قول الزمخشري: إنما يستقيم إذا حمل على التبعيض ليس على ماينبغى على أنه حينئذ إن قدر من تقوى قلوبهم على المذهب الكوفى أو من تقوى القلوب منهم اتسع الخرق على الراقع ، ثم التقوى إن جعلت متناولة للافعال والتروك على العرف الشرعى فالتعظيم بعض البتة وإن جعلت خاصة بالتروك فمنشأ التعظيم منها غير لائح إلا على التجوز انتهى .
واعترض بأن دعواه أن المعنى على أن التعظيم باب من التقوى دون أن التعظيم صادر من ذى تقوى دعوى بلا شاهد . وبأنه لاتظهر الدلالة على أنه من أعظم أبواب التقوى كما ذكره، وبأن القول بعدم الاحتياج إلى الاضمار على تقدير أن يكون التعظيم بعضا من التقوى صلح لايرضى به الخصم . وبأنه إذا صح الكلام على التجوز لايستقيم قول الزمخشري : لا يستقيم الخ .
وتعقب بأنه غير وارد ، أما الأول فلأن السياق للتحريض على تعظيم الشعائر وهو يقتضى عده من التقوى بل من أعظمها وكونه ناشئاً منها لايقتضى كونه منها بل ربما يشعر بخلافه ، وأما الثانى فلأن الدلالة على الأعظمية مفهومة من السياق كما إذا قلت : هذا من أفعال المتقين والعفو من شيم الكرام والظلم من شيم النفوس كما يشهد به الذوق ، وأما الثالث فلأنه لم يدع عدم الاحتياج إلى الاضمار على تقدير كون التعظيم بعضا بل يقول الرابط العموم كما قال أولا ، وأما الرابع فلأن صحة الكلام بدون تقدير على التجوز لكونه خفيا فى قوة الخطأ إذ لاقرينة عليه والتبعيض متبادر منه فلا غبار إلا على نظر المعترض ، وأقول : لايخفى أنه كلما كان التقدير أقل كان أولى فيكون قول من قال : التقدير فان تعظيمها من تقوى القلوب أولى من قول من قال : التقدير فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب . ومن فى ذلك للتبعيض ، وما يقتضيه السياق من تعظيم أمر هذا التعظيم يفهم من جعله بعض تقوى القلوب بناء على أن تقييد التقوى بالقلوب للاشارة إلى أن التقوى قسمان ، تقوى القلوب والمراد بها التقوى الحقيقية الصادقة التى يتصف بها المؤمن الصادق . وتقوى الأعضاء والمراد بها التقوى الصورية الكاذبة التى يتصف بها المنافق الذى كثيراً

ما تخشع أعضاؤه وتلبه ساه لاه . والتركيب أشبه التراكيب بقولهم : العفو من شيم الكرام فتى فهم منه كون العفو من أعظم أبواب الشيم فليفهم من ذلك كون التعظيم من أعظم أبواب التقوى والفرق تحكم ه

ولعل كون الاضافة لهذه الاشارة أولى من كونها لأن القلوب منشأ التقوى والفجور والآمرة بهما فتدبره ومن الناس من لم يوجب تقدير التعظيم وأرجع ضمير (فانها) إلى الحرمة أو الخصلة كما قيل نحو ذلك في قوله ﷺ : « من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت » أو إلى مصدر مؤنث مفهوم من (يعظم) أى التعظيمة ه

واعترض هذا بأن المصدر الذى تضمنه الفعل لا يؤنث إلا إذا اشتهر تأنيثه كرحمة وهذا ليس كذلك ونظر فيه . نعم إن اعتبار ذلك مما لا يستلذه الذوق السليم ، ومنه يعلم حال اعتبار التعظيمات بصيغة الجمع ، على أنه قيل عليه : إنه يوهم أن التعظيمة الواحدة ليست من التقوى ، ولا يدفعه أنه لا اعتبار بالمفهوم أو أن ذلك من مقابلة الجمع بالجمع كما لا يخفى ه

وإذا اعتبر المذهب الكوفى فى لام (القلوب) لم يحتج فى الآية إلى اضمار شىء أصلا . وذهب بعض أهل الكمال إلى أن الجزاء محذوف تقديره فهم متقون حقا لدلالة التعليل القائم مقامه عليه . وتعقب بأن الحذف خلاف الأصل وماذكر صالح للجزائية باعتبار الاعلام والاخبار كما عرف فى أمثاله ، وأنت تعلم أن هذا التقدير ينساق إلى الذهن ومثله كثير فى الكتاب الجليل . وقرىء (القلوب) بالرفع على أنه فاعل بالمصدر الذى هو (تقوى) . واستدل الشيعة ومن يحذو حذوهم بالآية على مشروعية تعظيم قبور الأئمة وسائر الصالحين بايقاد السرج عليها وتعليق مصنوعات الذهب والفضة ونحو ذلك مما فاقوا به عبدة الأصنام ولا يخفى ما فيه ﴿ لَكُمْ فِيهَا ﴾ أى فى الشعائر بالمعنى السابق ﴿ مَنَافِعُ ﴾ هى درها ونسلها وصوفها وركوب ظهورها ﴿ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾ وهو وقت أن يسميها ويوجبها هديا وحينئذ ليس لهم شىء من منافعها قاله ابن عباس فى رواية مقسم . ومجاهد . وقتادة والضحاك ، وكذا عند الامام أبى حنيفة فان المهدى عنده بعد التسمية والايجاب لا يملك منافع الهدى أصلا لأنه لو ملك ذلك لجاز له أن يؤجره للركوب وليس له ذلك اتفاقا ، نعم يجوز له الانتفاع عند الضرورة وعليه يحمل ماروى عن أبى هريرة أنه ﷺ مر برجل يسوق هديه وهو فى جهاد فقال عليه الصلاة والسلام : اركبها فقال يارسول الله : إنها هدى فقال : اركبها ويلك ه

وقال عطاء : منافع الهدايا بعد ايجابها وتسميتها هديا أن تركب ويشرب لبنها عند الحاجة الى أجل مسمى وهو وقت أن تنحر والى ذلك ذهب الشافعى ، فعن جابر أنه ﷺ قال : واركبوا الهدى بالمعروف حتى تجدوا ظهرا ، واعترض على ما تقدم بان مولى أم الولد يملك الانتفاع بها وليس له أن يبيعها فلم لا يجوز أن يكون الهدى كذلك لا يملك المهدى بيعه واجارته ويملك الانتفاع به بغير ذلك ، وقيل الأجل المسمى وقت أن تشعر فلا تركب حينئذ إلا عند الضرورة ه

وروى أبو رزين عن ابن عباس الأجل المسمى وقت الخروج من مكة ، وفى رواية أخرى عنه وقت الخروج والانتقال من هذه الشعائر إلى غيرها ، وقيل الأجل المسمى يوم القيامة ولا يخفى ضعفه ه

﴿ ثُمَّ مَحِلُّهَا ﴾ أى وجوب نحرها على أن يكون محل مصدرا ميميا بمعنى الوجوب من حل الدين إذا وجب أو وقت نحرها على أن يكون اسم زمان ، وهو على الاحتمالين معطوف على (منافع) والكلام على تقدير مضاف

وقوله تعالى ﴿ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٣٣ ﴾ في موضع الحال أي منتهية إلى البيت ، والمراد به ما يليه بعلاقة المجاورة فانها لا تنتهي إلى البيت نفسه وإنما تنتهي إلى ما يقرب منه ، وقد جعلت منى منحراً ففي الحديث « كل فجاج مكة منحر وكل فجاج منى منحر » وقال القفال : هذا في الهدايا التي تبلغ منى وأما الهدى المتطوع به إذا عطب قبل بلوغ مكة فنحره موضعه ، وقالت الامامية : منحر هدى الحج منى ومنحر هدى العمرة المفردة مكة قبالة الكعبة بالحزورة ، و(ثم) للتراخي الزماني أو الرتبي أي لكم فيها منافع دنيوية إلى أجل مسمى وبعده لكم منفعة دينية مقتضية للثواب الأخروي وهو وجوب نحرها أو وقت نحرها ، وفي ذلك مبالغة في كون نفس النحر منفعة ، والتراخي الرتبي ظاهر وأما التراخي الزماني فهو باعتبار أول زمان الثبوت فلا تغفل ه

والمعنى على القول بأن المراد من الشعائر مواضع الحج لكم في تلك المواضع منافع بالأجر والثواب الحاصل بأداء ما يلزم أداؤه فيها إلى أجل مسمى هو انقضاء أيام الحج ثم محلها أي محل الناس من احرامهم إلى البيت العتيق أي منته اليه بأن يطوفوا به طواف الزيارة يوم النحر بعد اداء ما يلزم في هاتيك المواضع فاضافة المحل اليها لأدنى ملابسة ، وروى نحو ذلك عن مالك في الموطأ أو لكم فيها منافع التجارات في الأسواق إلى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة أو لكم منافع دنيوية وأخروية إلى وقت المراجعة الخ ، وهكذا يقال على ما روى عن زيد بن أسلم من تخصيصها بالست ، وعلى القول بأن المراد بها شرائع الدين لكم في مراعاتها منافع دنيوية وأخروية إلى انقطاع التكليف ثم محلها الذي توصل اليه إذا روعيت منته إلى البيت العتيق وهو الجنة أو محل رعايتها منته إلى البيت العتيق وهو معبد للملائكة عليهم السلام ، وكونه منتهى لأنه ترفع اليه الأعمال ، وقيل كون محلها منتهيا إلى البيت العتيق أي الكعبة هو المتبادر باعتبار أن محل بعضها كالصلاة والحج منته إلى ذلك ، وقيل : غير ذلك والكل مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام أدنى الناس فضلا عن كلام رب العالمين ، وأهون ما قيل : إن الكلام على هاتيك الروايات متصل بقوله تعالى (وأحلت لكم الانعام) وضمير (فيها) لها ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا ﴾ عطف على قوله سبحانه (لكم فيها منافع) أو على قوله تعالى (ومن يعظم) الخ وما في البين اعتراض على ما قيل ، وكأني بك تختار الأول ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليه عند نظير الآية ، والمنسك موضع النسك إذا كان اسم مكان أو النسك إذا كان مصدراً ، وفسره مجاهد هنا بالذبح وإراقة الدماء على وجه التقرب اليه تعالى فجعله مصدراً وحمل النسك على عبادة خاصة وهو أحد استعمالاته وإن كان في الأصل بمعنى العبادة مطلقا وشاع في أعمال الحج . وقال الفراء : المنسك في كلام العرب الموضع المعتاد في خير وبر وفسره هنا بالعيد ، وقال قتادة : هو الحج . وقال ابن عرفة (منسكا) أي مذهبا من طاعته تعالى ه

واختار الزمخشري ما روى عن مجاهد وهو الأوفق أي شرع لكل أهل دين أن يذبحوا له تعالى على وجه التقرب لا لبعض منهم ، فتقديم الجار والمجرور على الفعل للتخصيص . وقرأ الاخوان وابن سعدان . وابو حاتم عن أبي عمرو . ويونس . ومحبوب . وعبد الوارث (منسكا) بكسر السين ، قال ابن عطية وهو في هذا شاذ ولا يجوز في القياس ويشبه (١) أن يكون الكسائي سمعه من العرب ، قال الازهري : الفتح والكسر

(١) فيه ان القراءة بالرواية فلا تغفل اه منه

فيه لغتان مسموعتان ﴿ لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ ﴾ خاصة دون غيره تعالى كما يفهمه السياق والسباق ، وفي تعليل الجعل بذلك فقط تنبيه على أن المقصود الأهم من شرعية النسك ذكره عز وجل ﴿ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ عند ذبحها ، وفيه تنبيه على أن القربان يجب ان يكون من الانعام فلا يجوز بالخيل ونحوها . والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ قيل للتعليل وما بعدها علة لتخصيص اسم الله تعالى بالذكر ، والفاء في قوله سبحانه : ﴿ فَلَهُ أَسْلِمُوا ﴾ لترتيب ما بعدها من الأمر بالاسلام على وحدانيته عز وجل ، وقيل : الفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ماقبلها أيضاً فان جعله تعالى لكل أمة من الأمم منسكا يدل على وحدانيته جل وعلا ، ولا يخفى ما في وجه الدلالة من الخفاء ، وتكلف بعضهم في بيانه بأن شرع المنسك لكل أمة ليذكروا اسم الله تعالى يقتضي أن يكون سبحانه إلها لهم لئلا يلزم السفه ويلزم من كونه تعالى إلها لهم أن يكون عز وجل واحداً لأنه لا يستحق الألوهية أصلا من لم يتفرد بها فان الشركة نقص وهو كما ترى ، وفي الكشف لما كانت العلة لقوله سبحانه : (لكل أمة جعلنا منسكا) ذكر اسمه تعالى على المناسك ومعلوم أن الذكر إنما يكون ذكرا عند مواطأة القلب اللسان وذكر القلب اشعار بالتعظيم جاء قوله تعالى (فله أسلموا) مسببا عنه تسبيبا حسنا . واعترض بقوله تعالى : (فالهكم إله واحد) لأنه يؤكد الأمر بالاخلاص ويقوي السبب تقوية بالغة ويؤكد أيضا كون الذكر هو المقصود من شرعية النسك انتهى ، وهو يشعر بأن الفاء الأولى للاعتراض والفاء الثانية للترتيب. ولعل ما ذكر أولا أظهر ، وأما ماقيل من أن الفاء الأولى للتعليل والمعلل محذوف والمعنى إنما اختلفت التكاليف باختلاف الأزمنة والاشخاص لاختلاف المصالح لا لتعدد الاله فان الهكم إله واحد فمما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى الجليل كما لا يخفى ، وإنما قيل : (إله واحد) ولم يقل واحد لما أن المراد بيان أنه تعالى واحد في ذاته كما أنه واحد في إلهيته ، وتقديم الجار على الأمر للقصر ، والمراد اخلصوا له تعالى الذكر خاصة واجعلوه لوجهه سالما خالصا لا تشوبوه باشراك ﴿ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ٣٤ ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمخبتون المطمئنون كما روي عن مجاهد أو المتواضعون كما روي عن الضحاك . وقال عمرو بن أوس : هم الذين لا يظلمون الناس وإذا ظلموا لم ينتصروا . وقال سفيان : هم الراضون بقضاء الله تعالى . وقال الكلبي : هم المجتهدون في العبادة ، وهو من الاخبات وأصله كما قال الراغب : نزول الخبت وهو المطمئن من الأرض ، ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا من حيث أن نزول الخبت مناسب للحاج ﴿ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ ﴾ أي خافت ﴿ قُلُوبُهُمْ ﴾ منه عز وجل لاشراق أشعة الجلال عليها ﴿ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ ﴾ من مشاق التكاليف ومؤنات النوائب كالأمراض والمحن والغربة عن الأوطان ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا أيضا ، والظاهر أن الصبر على المكاره مطلقا ممدوح . وقال الرازي : يجب الصبر على ما كان من قبل الله تعالى ، وأما على ما يكون من قبل الظلمة فغير واجب بل يجب دفعه على من يمكنه ذلك ولو بالقتال انتهى ، وفيه نظر ﴿ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ ﴾ في أوقاتها ، ولعل ذكر ذلك هنا لأن السفر مظنة التقصير في إقامة الصلاة . وقرأ الحسن . وابن أبي إسحق . وأبو عمرو في رواية (الصلاة) بالنصب على المفعولية لمقيمي وحذفت النون منه تخفيفاً كما في بيت الكتاب :

الحافظو عورة العشيرة لا تأتيهم من ورائهم نطف (١)

---

(١) التلطخ بالعيب اهـ منه

بنصب عورة ونظير ذلك قوله :

إن الذى حانت بفلج دماؤهم ‏ هم القوم كل القوم ياأم مالك

وقوله: ابنى كليب ان عمى اللذا ‏ قتلا الملوك وفككا الاغلالا

وقرأ ابن مسعود . والأعمش (والمقيمين الصلاة) باثبات النون ونصب الصلاة على الأصل ، وقرأ الضحاك (والمقيم الصلاة) بالافراد والاضافة ﴿ ومما رزقناهم ينفقون ٣٥ ﴾ فى وجوه الخير ومن ذلك إهداء الهدايا التى يغالون فيها ﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ﴾ أى من أعلام دينه التى شرعها الله تعالى ، والبدن جمع بدنة وهى كما قال الجوهرى . ناقة أو بقرة تنحر بمكة . وفى القاموس هى من الابل والبقر كالاضحية من الغنم تهدى إلى مكة وتطلق على الذكر والأنثى وسميت بذلك لعظم بدنها لأنهم كانوا يسمنونها ثم يهدونها ، وكونها من النوعين قول معظم أئمة اللغة وهو مذهب الحنفية فلو نذر نحر بدنة يجزئه نحر بقرة عندهم وهو قول عطاء ، وسعيد بن المسيب ، وأخرج عبد بن حميد ، وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لاتعلم البدن إلا من الابل والبقر .

وفى صحيح مسلم عن جابر رضى الله تعالى عنه كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال : وهل هى إلا من البدن ، وقال صاحب البارع من اللغويين : إنها لاتطلق على مايكون من البقر ، وروى ذلك عن مجاهد . والحسن وهو مذهب الشافعية فلا يجزى عندهم من نذر نحر بدنة نحر بقرة ، وأيد بما رواه أبو داود عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ : والبدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ، فان العطف يقتضى المغايرة وفيما يأتى آخرا تأييد لذلك أيضا ، والظاهر أن استعمال البدنة فيما يكون من الابل أكثر وإن كان أمر الاجزاء متحدا .

ولعل مراد جابر بقوله فى البقرة وهل هى إلا من البدن أن حكمها حكمها وإلا فيبعد جهل السائل بالمدلول اللغوى ليرد عليه بذلك ، ويمكن أن يقال فيما روى عن ابن عمر ان مراده بالبدن فيه البدن الشرعية ، ولعله إذا قيل باشتراكها بين مايكون من النوعين يحكم العرف أو نحوه فى التعيين فيما إذا نذر الشخص بدنة ويشير إلى ذلك ما أخرجه ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد عن يعقوب الرياحى عن أبيه قال . أوصى إلى رجل وأوصى ببدنة فأتيت ابن عباس فقلت له : إن رجلا أوصى إلى وأوصى ببدنة فهل تجزى عنى بقرة ؟ قال . نعم ثم قال: ممن صاحبكم؟ فقلت: من رياح قال: ومتى اقتنى بنو رياح البقر إلى الابل وهم صاحبكم إنما البقر لأسد . وعبد القيس فتدبر .

وقرأ الحسن . وابن أبى اسحق . وشيبة . وعيسى (البدن) بضم الباء والدال ، قيل وهو الأصل كخشب وخشبة واسكان الدال تخفيف منه ، ورويت هذه القراءة عن نافع . وأبى جعفر .

وقرأ ابن أبى اسحق أيضا بضم الباء والدال وتشديد النون فاحتمل أن يكون اسما مفردا بنى على فعل كعتل واحتمل أن يكون التشديد من التضعيف الجائز فى الوقف وأجرى الوصل مجرى الوقف ، والجمهور على نصب (البدن) على الاشتغال أى وجعلنا البدن جعلناها ، وقرىء بالرفع على الابتداء ، وقوله تعالى (لكم) ظرف متعلق بالجعل ، و(من شعائر الله) فى موضع المفعول الثانى له ، وقوله تعالى ﴿ لكم فيها خير ﴾ أى نفع فى الدنيا وأجر فى الآخرة كما روى عن ابن عباس . وعن السدى الاقتصار على الأجر جملة مستأنفة مقررة لما قبلها .

﴿ فاذكروا اسم الله عليها ﴾ بأن تقولوا عند ذبحها بسم الله والله أكبر اللهم منك ولك ، وقد أخرج ذلك

جماعة عن ابن عباس ، وفي البحر بأن يقول : عند النحر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر اللهم منك وإليك *

﴿صَوَافَّ﴾ أي قائمات قد صففن أيديهن وأرجلهن فهو جمع صافة ومفعوله مقدر . وقرأ ابن عباس ، وابن عمر وابن مسعود . والباقر . ومجاهد . وقتادة . وعطاء . والكلبي . والأعمش بخلاف عنه (صوافن) بالنون جمع صافنة وهو إما من صفن الرجل إذا صف قدميه فيكون بمعنى صواف أو من صفن الفرس إذا قام على ثلاث وطرف سنبك الرابعة لأن البدنة عند الذبح تعقل إحدى يديها فتقوم على ثلاث ، وعقلها عند النحر سنة ، فقد أخرج البخاري . ومسلم . وغيرهما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه رأى رجلا قد أناخ بدنته وهو ينحرها فقال : ابعثها قياما مقيدة سنة محمد ﷺ . والأكثرون على عقل اليد اليسرى ، فقد أخرج ابن أبي شيبة (١) عن ابن سابط رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يعقلون يد البدنة اليسرى وينحرونها قائمة على ما بقي من قوائمها . وأخرج عن الحسن قيل له : كيف تنحر البدنة ؟ قال : تعقل يدها اليسرى إذا أريد نحرها ، وذهب بعض إلى عقل اليمنى ، فقد أخرج ابن أبي شيبة أيضا عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه كان ينحرها وهي معقولة يدها اليمنى ، وقيل لا فرق بين عقل اليسرى وعقل اليمنى ، فقد أخرج ابن أبي شيبة أيضا عن عطاء قال : اعقل أي اليدين شئت *

وأخرج جماعة عن ابن عمر أنه فسر (صواف) بقائمات معقولة إحدى أيديهن فلا فرق في المراد بين صواف وصوافن على هذا أصلا ، لكن روي عن مجاهد أن الصواف على أربع والصوافن على ثلاث . وقرأ أبو موسى الأشعري . والحسن . ومجاهد . وزيد بن أسلم . وشقيق . وسليمان التيمي . والأعرج (صوافي) بالياء جمع صافية أي خوالص لوجه الله عز وجل لا يشرك فيها شيء كما كانت الجاهلية تشرك ، ونون الياء عمرو . وابن عبيد وهو خلاف الظاهر لأن (صوافي) ممنوع من الصرف لصيغة منتهى الجموع ، وخرج على وجهين ، أحدهما أنه وقف عليه بألف الإطلاق لأنه منصوب ثم نون تنوين الترنم لا تنوين الصرف بدلا من الألف ، وثانيهما أنه على لغة من يصرف ما لا ينصرف لا سيما الجمع المتناهي ولذا قال بعضهم :

والصرف في الجمع أتى كثيرا حتى ادعى قوم به التخييرا

وقرأ الحسن أيضا (صوافٍ) بالتنوين والتخفيف على لغة من ينصب المنقوص بحركة مقدرة ثم يحذف الياء فأصل (صواف) صوافي حذفت الياء لثقل الجمع واكتفي بالكسرة التي قبلها ثم عوض عنها التنوين ونحوه * ولو أن واش باليمامة داره وداري بأعلى حضرموت اهتدى ليا

وقد تبقى الياء ساكنة كما في قوله :

يا باري القوس بريا لست تحسنها لا تفسدنها وأعط القوس باريها

وعلى ذلك قراءة بعضهم (صوافي) بإثبات الياء ساكنة بناء على أنه كما في القراءة المشهورة حال من ضمير (عليها) ولو جعل كما قيل بدلا من الضمير لم يحتج إلى التخريج على لغة شاذة ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ أي سقطت على الأرض وهو كناية عن الموت . وظاهر ذلك مع ما تقدم من الآثار يقتضي أنها تذبح وهي قائمة ، وأيد به كون البدن من الإبل دون البقر لأنه لم تجر عادة بذبحها قائمة وإنما تذبح مضطجعة وقلما شوهد نحر

(١) وكذا أبو داود اه منه

الابل وهى مضطجعة ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ﴾ أى الراضى بما عنده وبما يعطى من غير مسئلة ولا تعرض لها ، وعليه حمل قول لبيد :

فمنهم سعيد آخذ بنصيبه ومنهم شقى بالمعيشة قانع

﴿وَالْمُعْتَرَّ﴾ أى المعترض للسؤال من اعتره إذا تعرض له ، وتفسيرهما بذلك مروى عن ابن عباس . وجماعة ، وقال محمد بن كعب . ومجاهد . وابراهيم . والحسن . والكلبى : (القانع) السائل كما فى قول عدى بن زيد :

وما خنت ذا عهد وأبت بعهده ولم أحرم المضطر إذ جاء قانعا

(والمعتر) المعترض من غير سؤال ، فالقانع قيل على الأول من قنع يقنع كتعب يتعب قنعا إذا رضى بما عنده من غير سؤال ، وعلى الثانى من قنع يقنع كسأل يسأل لفظا ومعنى قنوعا . وعلى ذلك جاء قول الشاعر :

العبد حر إن قنع والحر عبد إن قنع

فاقنع ولا تطمع فما شىء يشين سوى الطمع

فلا يكون (القانع) على هذا من الاضداد لاختلاف الفعلين ، ونص على ذلك الخفاجى حاكيا توهم من يقول بخلافه . وفى الصحاح نقل القول بأنه من الاضداد عن بعض أهل العلم ولم يتعقبه بشىء ، ونقل عنه أيضا أنه يجوز أن يكون السائل سمى قانعا لأنه يرضى بما يعطى قل أو كثر ويقبله ولا يرد فيكون معنى الكلمتين راجعا إلى الرضا ، وإلى كون قنع بالكسر بمعنى رضى وقنع بالفتح بمعنى سأل ذهب الراغب وجعل مصدر الأول قناعة وقنعانا ومصدر الثانى قنوعا . ونقل عن بعضهم أن أصل ذلك من القناع وهو ما يغطى به الرأس فقنع بالكسر لبس القناع ساترا لفقره كقولهم : خفى إذا لبس الخفاء وقنع إذا رفع قناعه كاشفا لفقره بالسؤال نحو خفى إذا رفع الخفاء ، وأيد كون القانع بمعنى الراضى بقراءة أبى رجاء (القنع) بوزن الحذر بناء على أنه لم يرد بمعنى السائل بخلاف القانع فانه ورد بالمعنيين والأصل توافق القراءات ، وعن مجاهد (القانع) الجار وإن كان غنيا وأخرج ابن أبى شيبة عنه وعن ابن جبير أن القانع أهل مكة والمعتر سائر الناس ، وقيل: المعتر الصديق الزائر ، والذى اختاره من هذه الأقوال أولها ،

وقرأ الحسن (والمعترى) اسم فاعل من اعترى وهو واعتر بمعنى . وقرأ عمرو . واسماعيل كما نقل ابن خالويه (المعتر) بكسر الراء بدون ياء ، وروى ذلك المقرى عن ابن عباس ، وجاء ذلك أيضا عن أبى رجاء وحذفت الياء تخفيفا منه واستغناء بالكسرة عنها . واستدل بالآية على أن الهدى يقسم أثلاثا ثلث لصاحبه وثلث للقانع وثلث للمعتر وروى ذلك عن ابن مسعود ، وقال محمد بن جعفر رضى الله تعالى عنهما بقسمته أثلاثا أيضا إلا أنه قال : أطعم القانع والمعتر ثلثا والبائس الفقير ثلثا وأهلى ثلثا وفى القلب من صحته شىء ،

وقال ابن المسيب : ليس لصاحب الهدى منه إلا الربع وكأنه عد القانع والمعتر والبائس الفقير ثلاثة وهو كما ترى ، قال ابن عطية : وهذا كله على جهة الاستحسان لا الفرض ، وكأنه أراد بالاستحسان الندب فيكون قد حمل كلا الأمرين فى الآية على الندب .

وفى التيسير أمر (كلوا) للاباحة ولو لم يأكل جاز وأمر (أطعموا) للندب ولو صرفه كله لنفسه لم يضمن شيئا ، وهذا فى كل هدى نسك ليس بكفارة وكذا الاضحية ، وأما الكفارة فعليه التصدق بجميعها فما أكله

اوأهداه لغني ضمنه . وفي الهداية يستحب له أن يأكل من هدي التطوع والمتعة والقران وكذا يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا وهو قول بنحو مايقتضيه كلام ابن عطية في كلا الامرين . وأباح مالك الاكل من الهدي الواجب الاجزاء الصيد والاذى والنذر ، وأباحه أحمد الامن جزاء الصيد والنذر ، وعند الحسن الاكل من جميع ذلك مباح وتحقيق ذلك في كتب الفقه ﴿ كَذَٰلِكَ ﴾ أي مثل ذلك التسخير البديع المفهوم من قوله تعالى (صواف) ﴿ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ ﴾ مع كمال عظمها ونهاية قوتها فلا تستعصي عليكم حتى إنكم تأخذونها منقادة فتعقلونها وتحبسونها صافة قوائمها ثم تطعنون في لباتها ولولا تسخير الله تعالى لم تطق ولم تكن بأعجز من بعض الوحوش التي هي أصغر منها جـــرما وأقل قوة وكفى مايتأبد من الابل شاهدا وعبرة ه

وقال ابن عطية : كما أمرناكم فيها بهذا كله سخرناها لكم ولايخفى بعده ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٣٦ ﴾ أي لتشكروا انعامنا عليكم بالتقرب والاخلاص ﴿ لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا ﴾ أي لن يصيب رضا الله تعالى اللحوم المتصدق بها ولا الدماء المهراقة بالنحر من حيث انها لحوم ودماء ﴿ وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ ﴾ ولكن يصيبه مايصحب ذلك من تقوى قلوبكم التي تدعوكم إلى تعظيمه تعالى والتقرب له سبحانه والاخلاص له عز وجل ه

وقال مجاهد: أراد المسلمون أن يفعلوا فعل المشركين من الذبح وتشريح اللحم ونصبه حول الكعبة ونضحها بالدماء تعظيما لها وتقربا اليه تعالى فنزلت هذه الآية ، وروي نحوه عن ابن عباس . وغيره . وقرأ يعقوب وجماعة (لن تنال . ولكن تناله) بالتاء . وقرأ أبو جعفر الاول بالتاء والثاني بالياء آخر الحروف ، وعن يحيى ابن يعمر . والجحدري انهما قرآ بعكس ذلك . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (لن ينال . ولكن يناله) بالبناء لما يسم فاعله في الموضعين (ولحومها ولا دماءها) بالنصب ﴿ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ ﴾ كرره سبحانه تذكيراً للنعمة وتعليلا له بقوله تعالى : ﴿ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ ﴾ أي لتعرفوا عظمته تعالى باقتداره على مالايقدر عليه غيره عز وجل فتوحدوه بالكبرياء ، وقيل : أي لتقولوا الله أكبر عند الاحلال أو الذبح ﴿ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ﴾ أي على هدايته وارشاده إياكم إلى طريق تسخيرها وكيفية التقرب بها ، فما مصدرية ، ويجوز أن تكون موصوفة وأن تكون موصولة والعائد محذوف ، ولابد أن يعتبر منصوبا عند من يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجرورا بمثل ماجر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا ، و(على) متعلقة بتكبروا لتضمنه معنى الشكر أو الحمد كأنه قيل : لتكبروه تعالى شاكرين أو حامدين على ماهداكم ، وقال بعضهم : على بمعنى اللام التعليلية ولاحاجة إلى اعتبار التضمين ، ويؤيد ذلك قول الداعي على الصفا : الله أكبر على ماهدانا والحمد لله تعالى على ماأولانا ولا يخفى أن لعدم اعتبار التضمين هنا وجها ليس فيما نحن فيه فافهم ﴿ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ٣٧ ﴾ أي المخلصين في كل مايأتون ويذرون في أمور دينهم . وعن ابن عباس هم الموحدون ه

﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾ (ياأيها الناس اتقوا ربكم) بالاعراض عن السوى وطلب الجزاء (إن زلزلة الساعة) وهي مبادي القيامة الكبرى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة) وهي مواد الاشياء فان لكل شيء مادة ملكوتية ترضع رضيعها من الملك وتربيه في مهد الاستعداد (وتضع كل ذات حمل) وهي الحيولات

(حملها) وهى الصور يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (وترى الناس سكارى) الحيرة (وما هم بسكارى) المحبة ، قيل سكر الاعداء من رؤية القهريات، وسكر الموافقين من رؤية بدائع الافعال، وسكر المريدين من لمعان الانوار، وسكر المحبين من كشوف الأسرار، وسكر المشتاقين من ظهور سنى الصفات ، وسكر العاشقين من مكاشفة الذات، وسكر المقربين من الهيبة والجلال، وسكر العارفين من الدخول فى حجال الوصال، وسكر الموحدين من استغراقهم فى بحار الأولية، وسكر الانبياء والمرسلين عليهم السلام من اطلاعهم على اسرار الازلية :

ألم بنا ساق يجل عن الوصف وفى طرفه خمر وخمر على الكف
فاسكر أصحابى بخمرة كفه وأسكرنى والله من خمرة الطرف

(ومن الناس من يعبد الله على حرف) الآية يدخل فيه من يعبد الله تعالى طمعا فى الكرامات ومحمدة الخلق ونيل دنياهم فان رأى شيئا من ذلك سكن إلى العبادة وإن لم ير تركها وتهاون فيها (خسر الدنيا) بفقدان الجاه والقبول والافتضاح عند الخلق (والآخرة) ببقائه فى الحجاب عن مشاهدة الحق واحتراقه بنار البعد (من كان يظن أن لن ينصره الله فى الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء) الآية فيه إشارة إلى حسن مقام التسليم والرضا بما فعل الحكيم جل جلاله (وإذ بوأنا لابراهيم مكان البيت أن لاتشرك بى شيئا وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود) فيه من تعظيم أمر الكعبة مافيه، وقد جعلها الله تعالى مثالا لعرشه وجعل الطائفين بها من البشر كالملائكة الحافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن تسبيح البشر وثناءهم عليه عز وجل بكلمات إلهية قرآنية فيكونون من حيث تسبيحهم وثناؤهم بتلك الكلمات من حيث انها كلماته تعالى نوابا عنه عز وجل فى ذلك ويكون أهل القرآن وهم كما فى الحديث أهل الله تعالى وخاصته، وللكعبة أيضا امتياز على العرش وسائر البيوت الأربعة عشر لأمر ما نقل الينا أنه فى العرش ولا فى غيره من تلك البيوت وهو الحجر الأسود الذى جاء فى الخبر أنه يمين الله عز وجل ثم إنه تعالى جعل لبيته أربعة أركان لسر إلهى وهى فى الحقيقة ثلاثة لأنه شكل مكعب الركن الذى يلى الحجر كالحجر فى الصورة مكعب الشكل ولذلك سمى الكعبة تشبيها بالكعب، ولما جعل الله تعالى له بيتا فى العالم الكبير جعل نظيره فى العالم الصغير وهو قلب المؤمن، وقد ذكروا أنه أشرف من هذا البيت ه ماوسعنى أرضى ولاسمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن ه وجعل الخواطر التى تمر عليه كالطائفين وفيها مثلهم المحمود والمذموم، وجعل محل الخواطر فيه كالأركان التى للبيت فمحل الخاطر الالهى كركن الحجر ومحل الخاطر الملكى كالركن اليمانى ومحل الخاطر النفسى كالمكعب الذى فى الحجر لا غير وليس للخاطر الشيطانى فيه محل، وعلى هذا قلوب الأنبياء عليهم السلام، وقد يقال : محل الخاطر النفسى كالركن الشامى ومحل الخاطر الشيطانى كالركن العراقى، وإنما جعل ذلك كالركن العراقى لأن الشارع شرع أن يقال عنده : أعوذ بالله تعالى من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق، وعلى هذا قلوب المؤمنين ماعدا الأنبياء عليهم السلام، وأودع سبحانه فيه كنزا أراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يخرجه فلم يفعل لمصلحة رآها، وكذا أراد عمر فامتنع اقتداء برسول الله ﷺ، وكذلك أودع جل وعلا فى قلب الكامل كنز العلم به عز وجل ه

وارتفاع البيت على ما مر سبعة وعشرون ذراعا وربع ذراع . وقال بعضهم : ثمانية وعشرون ذراعا ،

وعليه يكون ذلك نظير منازل القلب التى تقطعها كواكب الايمان السيارة لاظهار حوادث تجرى فى النفس كما تقطع السيارة منازلها فى الفلك لاظهار الحوادث فى العالم العنصرى إلى غير ذلك مما لا يعرفه إلا أهل الكشف *

(لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق) أى إلى ما يليه فان النحر بمنى وجعلت محلا للقرابين على ما ذكر الشيخ الأكبر محي الدين قدس سره لانها من بلوغ الأمنية ومن بلغ المنى المشروع فقد بلغ الغاية . وفى نحر القرابين اتلاف أرواح عن تدبير أجسام حيوانية لتتغذى بها أجسام انسانية فتنظر أرواحها اليها فى حال تفريقها فتدبرها انسانية بعد ما كانت تدبرها ابلا أو بقرا ، وهذه مسئلة دقيقة لم يفطن لها إلا من نور الله تعالى بصيرته من أهل الله تعالى انتهى . وتعقله مفوض إلى أهله فاجهد أن تكون منهم *

(وبشر المخبتين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) حسبما يحصل لهم من التجلى عند ذلك ، وقد يحصل من الذكر طمأنينة القلب لاقتضاء التجلى إذ ذاك ذلك ، وذكر بعضهم أن لكل اسم تجليا خاصا فاذا ذكر الله تعالى حصل حسب الاستعداد ومن هنا يحصل تارة وجل وتارة طمأنينة ، و (إذا) لا تقتضى الكلية بل كثيرا ما يؤتى بها فى الشرطية الجزئية ، وقيل العارف متى سمع الذكر من غيره تعالى وجل قلبه ومتى سمعه منه عز وجل اطمأن . ويفهم من ظاهر كلامهم أن السامع للذكر إما وجل أو مطمئن ولم يصرح بقسم آخر فان كان فالباقى على حاله قبل السماع ، وأكثر مشايخ زماننا يرقصون عند سماع الذكر فما أدرى أينشأ رقصهم عن وجل منه تعالى أم عن طمأنينة ؟ وسيظهر ذلك يوم تبلى السرائر وتظهر الضمائر (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف) قد تقدم لك أنهم ينحرون البدن معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها ، وذكروا فى سر ذلك أنه لما كان نحرها قربة أراد ﷺ المناسبة فى صفة نحرها فى الوترية فأقامها على ثلاث قوائم لأن الله تعالى وتر يحب الوتر والثلاثة أول الافراد فلها أول المراتب فى ذلك والأولية وترية أيضا ، وجعلها قائمة لأن القيومية مثل الوترية صفة إلهية فيذكر الذى ينحرها مشاهدة القائم على كل نفس بما كسبت ، وقد صح أن المناسك إنما شرعت لاقامة ذكر الله تعالى ، وشفع الرجلين لقوله تعالى (والتفت الساق بالساق) وهو اجتماع أمر الدنيا بالآخرة ، وأفرد اليمين من يد البدن حتى لا تعتمد إلا على وتر له الاقتدار . وكان العقل فى اليد اليسرى لأنها خلية عن القوة التى لليمنى والقيام لا يكون إلا عن قوة *

وقد أخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال : «صلى رسول الله ﷺ الظهر بذى الحليفة ثم دعا بناقته فأشعرها فى صفحة سنامها الأيمن وسلت عنها الدم وقلدها نعلين ثم ركب راحلته» الحديث *

والسر فى كون هديه عليه الصلاة والسلام من الابل مع أنه جاء فيها أنها شياطين ولذا كرهت الصلاة فى معاطنها الاشارة إلى أن مقامه عليه الصلاة والسلام رد البعداء من الله تعالى إلى حال التقريب . وفى إشعارها فى سنامها الذى هو أرفع ما فيها إشعار منه صلى الله تعالى عليه وسلم بأنه عليه الصلاة والسلام أتى عليهم من صفة الكبرياء الذى كانوا عليه فى نفوسهم فليجتنبوها فان الدار الآخرة إنما جعلت للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، ووقع الاشعار فى الصفحة اليمنى لأن اليمين محل الاقتدار والقوة ، والصفحة من الصفح ففى ذلك إشعار بأن الله تعالى يصفح عمن هذه صفته إذا طلب القرب من الله تعالى وزال عن كبريائه الذى أوجب له البعد ، وجعل عليه الصلاة والسلام الدلالة على إزالة الكبرياء فى شيطنة البدن فى تعليق النعال فى رقابها إذ لا يصفع بالنعال إلا أهل الهون والمذلة ومن كان بهذه المثابة فما بقى فيه كبرياء تشهد ، وعلق

النعال بقلائد العهن ليتذكر بذلك ما أراد الله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش، وقد ذكروا لجميع أفعال الحج أسرارا من هذا القبيل، وعندي أن أكثرها تعبدية وأن أكثر ما ذكروه من قبيل الشعر والله تعالى الموفق للسداد.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ كلام مستأنف مسوق لتوطين قلوب المؤمنين ببيان أن الله تعالى ناصرهم على أعدائهم بحيث لا يقدرون على صدهم عن الحج وذكر أن ذلك متصل بقوله تعالى: (إن الذين كفروا ويصدون) وان ما وقع في البين من ذكر الشعائر مستطرد لمزيد تهجين فعلهم وتقبيحهم لازدياد قبح الصد بازدياد تعظيم ما صد عنه، وتصديره بكلمة التحقيق لابراز الاعتناء التام بمضمونه، وصيغة المفاعلة إما للمبالغة أو للدلالة على تكرر الدفع فانها قد تتجرد عن وقوع الفعل المتكرر من الجانبين فيبقى تكرره كالممارسة أي إن الله تعالى يبالغ في دفع غائلة المشركين وضررهم الذي من جملته الصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام مبالغة من يغالب فيه أو يدفعها عنهم مرة بعد أخرى حسبما يتجدد منهم القصد إلى الاضرار بهم كما في قوله تعالى: (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله).

وقرأ أبو عمرو. وابن كثير «يدفع» والمفعول محذوف كما أشير اليه، وفي البحر أنه لم يذكر ما يدفعه سبحانه عنهم ليكون أفخم وأعظم وأعم، وأنت تعلم أن المقام لا يقتضي العموم بل هو غير صحيح.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ٣٨ ﴾ تعليل لما في ضمن الوعد الكريم من الوعيد للمشركين وإيذان بأن دفعهم بطريق القهر والخزي. وقيل: تعليل للدفاع عن المؤمنين ببغض المدفوعين على وجه يتضمن ان العلة في ذلك الخيانة والكفر، وأوثر (لا يحب) على يبغض تنبيها على مكان التعريض وأن المؤمنين هم أحباء الله تعالى، ولعل الأول أولى لايهام هذا ان الآية من قبيل قولك: إني أدفع زيدا عن عمرو لبغضي زيدا وليس في ذلك كثير عناية بعمرو أي أن الله تعالى يبغض كل خوان في أماناته تعالى وهي أوامره تعالى شأنه ونواهيه أو في جميع الأمانات التي هي معظمها كفور لنعمه عز وجل، وصيغة المبالغة فيهما لبيان أن المشركين كذلك لا للتقييد المشعر بمحبة الخائن والكافر أو لأن خيانة أمانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين بل هما أمران عظيمان أو لكثرة ما خانوا فيه من الأمانات وما كفروا به من النعم أو للمبالغة في نفي المحبة على اعتبار النفي أولا وإيراد معنى المبالغة ثانيا كما قيل في قوله تعالى: (وما ربك بظلام للعبيد) وقد علمت ما فيه.

وأياما كان فالمراد نفي الحب عن كل فرد فرد من الخونة الكفرة ﴿ أُذِنَ ﴾ أي رخص، وقرأ ابن عباس وابن كثير. وابن عامر. وحمزة. والكسائي (أذن) بالبناء للفاعل أي أذن الله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ ﴾ أي يقاتلهم المشركون والمأذون فيه القتال وهو في قوة المذكور لدلالة المذكور عليه دلالة نيرة.

وقرأ أبو عمرو. وأبو بكر. ويعقوب «يقاتلون» على صيغة المبني للفاعل أي يريدون أن يقاتلوا المشركين في المستقبل ويحرصون عليه فدلالته على المحذوف أظهر ﴿ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ﴾ أي بسبب أنهم ظلموا. والمراد بالموصول أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذين في مكة فقد نقل الواحدي. وغيره أن المشركين كانوا يؤذونهم وكانوا يأتون النبي عليه الصلاة والسلام بين مضروب ومشجوج ويتظلمون اليه صلوات الله تعالى

وسلامه عليه فيقول لهم: اصبروا فاني لم أومر بالقتال حتى هاجر فنزلت هذه الآية وهي أول آية نزلت في القتال بعد مانهى عنه في نيف وسبعين آية على ماروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأخرجه عبد الرزاق . وابن المنذر عن الزهري ه

وأخرج ابن جرير عن أبي العالية أن أول آية نزلت فيه (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ، وفي الاكليل للحاكم أن أول آية نزلت في ذلك (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) ، وروى البيهقي في الدلائل . وجماعة أنها نزلت في أناس مؤمنين خرجوا مهاجرين من مكة إلى المدينة فاتبعهم كفار قريش وأذن الله تعالى لهم في قتالهم وعدم التصريح بالفاعل لمزيد السخط تحاشيا عن ذكره ●

﴿وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩﴾ وعد لهم بالنصر وتأكيد لما مر من العدة وتصريح بأن المراد به ليس مجرد تخليصهم من أيدي المشركين بل تغليبهم واظهارهم عليهم ، وقد أخرج الكلام على سنن الكبرياء فان الرمزة والابتسامة من الملك الكبير كافية في تيقن الفوز بالمطلوب وقد أوكد تأكيدا بليغا زيادة في توطين نفوس المؤمنين ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ في حيز الجر على أنه صفة للموصول قبل أو بيان له أو بدل منه أو في محل النصب على المدح أو في محل الرفع باضمار مبتدأ ، والجملة مرفوعة على المدح ، والمراد الذين أخرجهم المشركون من مكة ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ متعلق بالاخراج أي أخرجوا بغير مايوجب اخراجهم ●

وجوز أن يكون صفة مصدر محذوف أي أخرجوا اخراجا كائنا بهذه الصفة ، واختار الطبرسي كونه في موضع الحال أي كائنين بغير حق مترتب عليهم يوجب اخراجهم، وقوله تعالى ﴿إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ استثناء متصل من (حق) وأن وما بعدها في تأويل مصدر بدل منه لما في غير من معنى النفي، وحاصل المعنى لاموجب لاخراجهم إلا التوحيد وهو إذا أريد بالموجب الموجب النفس الأمري على حد قول النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

وجوز أن يكون الابدال من غير وفي أخرجوا معنى النفي أي لم يقروا في ديارهم إلا بأن يقولوا الخ وهو وهو كما ترى ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا وأوجبه أبو حيان أي ولكن أخرجوا بقولهم ربنا الله ، وأوجب نصب ما بعد إلا كما أوجبوه في قولهم: مازاد إلا مانقص ومانفع إلا ماضر، ورد كونه متصلا وكون مابعد إلا بدلا من (حق) بما هو أشبه شيء بالمغالطة ، ويفهم من كلامه جواز أن تكون إلا بمعنى سوى صفة لحق أي أخرجوا بغير حق سوى التوحيد ، وحاصله أخرجوا بكونهم موحدين ●

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ﴾ تحريض على القتال المأذون فيه بافادة أنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية لينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتصان المتعبدات من الهدم فكأنه لما قيل (أذن للذين يقاتلون) الخ قيل فليقاتل المؤمنون فلولا القتال وتسليط الله تعالى المؤمنين على المشركين في كل عصر وزمان لهدمت متعبداتهم ولذهبوا شذر مذر ، وقيل: المعنى لولا دفع الله بعض الناس ببعض بتسليط مؤمني هذه الأمة على كفارها لهدمت المتعبدات المذكورة إلا أنه تعالى سلط المؤمنين على الكافرين فبقيت هذه المتعبدات بعضها للمؤمنين وبعضها لمن في حمايتهم من أهل الذمة وليس بذاك ، وقال مجاهد : أي لولا دفع

ظلم قوم بشهادة العدول ونحو ذلك لهدمت الخ ه

وقال قوم: أى لولا دفع ظلم الظلمة بعدل الولاة، وقالت فرقة: أى لولا دفع العذاب عن الاشرار بدعاء الاخيار، وقال قطرب: أى لولا الدفع بالقصاص عن النفوس. وقيل بالنبيين عليهم السلام عن المؤمنين والكل مما لا يقتضيه المقام ولا ترتضيه ذوو الافهام. والصوامع جمع صومعة بوزن فوعلة وهى بناء مرتفع حديد الاعلى والاصمع من الرجال الحديد القول، وقال الراغب: هى كل بناء متصمع الرأس أى متلاصقه والاصمع اللاصقة اذنه برأسه وهو قريب من قريب، وكانت قبل الاسلام كما قال قتادة مختصة برهبان النصارى وبعباد الصابئة ثم استعملت فى مئذنة المسلمين، والمراد بها هنا متعبد الرهبان عند أبى العالية ومتعبد الصابئة عند قتادة ولا يخفى أنه لا ينبغى إرادة ذلك حيث لم تكن الصابئة ذات ملة محقة فى وقت من الاوقات، والبيع واحدها بيعة بوزن فعلة وهى مصلى النصارى ولا تختص برهبانهم كالصومعة، قال الراغب: فان يكن ذلك عربيا فى الاصل فوجه التسمية به لما قال سبحانه (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) الآية، وقيل هى كنيسة اليهود ه

وقرأ أهل المدينة. ويعقوب (ولولا دفاع) بالالف. وقرأ الحرميان. وأيوب. وقتادة. وطلحة. وزائدة عن الاعمش. والزعفرانى (لهدمت) بالتخفيف، والتضعيف باعتبار كثرة المواضع ه

﴿ وَصَلَوَاتٌ ﴾ جمع صلاة وهى كنيسة اليهود، وقيل: معبد للنصارى دون البيعة والاول أشهر، وسميت الكنيسة بذلك لانها يصلى فيها فهى مجاز من تسمية المحل باسم الحال، وقيل: هى بمعناها الحقيقى وهدمت بمعنى عطلت أو فى الكلام مضاف مقدر وليس بذاك، وقيل: (صلوات) معرب صلوثا بالثاء المثلثة والقصر ومعناها بالعبرانية المصلى. وروى عن أبى رجاء. والجحدرى. وأبى العالية. ومجاهد أنهم قرأوا بذلك، والظاهر أنه على هذا القول اسم جنس لا علم قبل التعريب وبعده لكن ما رواه هرون عن أبى عمرو من عدم تنوينه ومنع صرفه للعلمية والعجمة يقتضى أنه علم جنس إذ كونه اسم موضع بعينه كما قيل بعيد فعليه كان ينبغى منع صرفه على القراءة المشهورة فلذا قيل إنه صرف لمشابهته للجمع لفظا فيكون كعرفات، والظاهر أنه نكرة إذ جعل عاما لما عرب، وأما القول بأن القائل به لا ينونه فتكلف قاله الخفاجى ه

وقرأ جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما (صلوات) بضم الصاد واللام، وحكى عنه ابن خالويه بكسر الصاد وسكون اللام وحكيت عن الجحدرى، وحكى عنه أيضا (صلوات) بضم الصاد وفتح اللام وحكيت عن الكلبى، وقرأ أبو العالية فى رواية (صلوات) بفتح الصاد وسكون اللام، وقرأ الحجاج بن يوسف (صلوت) بضم الصاد واللام من غير ألف وحكيت عن الجحدرى أيضا، وقرأ مجاهد (صلوتا) بضمتين وتاء مثناة بعدها ألف، وقرأ الضحاك. والكلبى (صلوث) بضمتين من غير ألف وبثاء مثلثة، وقرأ عكرمة (صلويثا) بكسر الصاد واسكان اللام وواو مكسورة بعدها ياء بعد ها الثاء مثلثة بعدها ألف، وحكى عن الجحدرى أيضا (صلواث) بضم الصاد وسكون اللام وواو مفتوحة بعدها ألف بعدها ثاء مثلثة، وحكى عن مجاهد أنه قرأ كذلك إلا أنه بكسر الصاد، وحكى ابن خالويه. وابن عطية عن الحجاج. والجحدرى (صلوب) بضمتين وباء موحدة على أنه جمع صليب كظريف وظروف وجمع فعيل على فعول شاذ فهذه عدة قراآت قلما يوجد مثلها فى كلمة واحدة ﴿ وَمَسَاجِدُ ﴾ جمع مسجد وهو معبد معروف للمسلمين وخص بهذا الاسم اعتناء بشأنه من حيث ان السجود أقرب مايكون العبد

فيه إلى ربه عزوجل ، وقيل: لاختصاص السجود فى الصلاة بالمسلمين ، ورد بقوله تعالى (يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى) مع الراكعين وحمل السجود فيها على المعنى اللغوى بعيد ، وقال ابن عطية: الاسماء المذكورة تشترك الامم فى مسمياتها الا البيعة فانها مختصة بالنصارى فى عرف كل لغة ، والاكثرون على أن الصوامع للرهبان والبيع للنصارى والصلوات لليهود والمساجد للمسلمين •

ولعل تأخير ذكرها مع أن الظاهر تقديمها لشرفها لأن الترتيب الوجودى كذلك أو لتقع فى جوار مدح أهلها أو للتبعيد من قرب التهديم ، ولعل تأخير (صلوات) عن (بيع) مع مخالفة الترتيب الوجودى له للمناسبة بينها وبين المساجد كذا قيل ، وقيل إنما جىء بهذه المتعبدات على هذا النسق للانتقال من شريف إلى أشرف فان البيع أشرف من الصوامع لكثرة العباد فيها فانها معبد للرهبان وغيرهم والصوامع معبد للرهبان فقط وكنائس اليهود أشرف من البيع لأن حدوثها أقدم وزمان العبادة فيها أطول ، والمساجد أشرف من الجميع لأن الله تعالى قد عبد فيها بما لم يعبد به فى غيرها •

ولعل المراد من قوله تعالى (لهدمت) الخ المبالغة فى ظهور الفساد ووقوع الاختلال فى أمر العباد لولا تسليط الله تعالى المحقين على المبطلين لامجرد تهديم متعبدات المليين ﴿ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ فى موضع الصفة لمساجد ، وقال الضحاك ومقاتل والكلبى: فى موضع الصفة للجميع واستظهره أبو حيان ، وكون كون بيان ذكر الله عز وجل فى الصوامع والبيع والكنائس بعد انتساخ شرعيتها مما لا يقتضيه المقام ليس بشىء لأن الانتساخ لا ينافى بقاءها بيركة ذكر الله تعالى فيها مع أن معنى الآية عام لما قبل الانتساخ كما مر •

﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ﴾ وبالله أى لينصرن الله تعالى من ينصر دينه أو من ينصر أولياءه ولقد أنجز الله تعالى وعده حيث سلط المهاجرين والأنصار على صناديد العرب وأكاسرة العجم وقياصرة الروم وأورثهم أرضهم وديارهم ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ ﴾ على كل مايريده من مراداته التى من جملتها نصرهم ﴿ عَزِيزٌ ٤٠ ﴾ لايمانعه شىء ولايدافعه ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ وصف للذين أخرجوا مقطوع أو غير مقطوع ، وجوز أن يكون بدلا ، والتمكين السلطنة ونفاذ الأمر والمراد بالأرض جنسها ، وقيل مكة ، والمراد بالصلاة الصلاة المكتوبة وبالزكاة الزكاة المفروضة وبالمعروف التوحيد وبالمنكر الشرك على ماروى عن زيد بن أسلم •

ولعل الأولى فى الاخيرين التعميم ، والوصف بما ذكر كما روى عن عثمان رضى الله تعالى عنه ثناء قبل بلاء يعنى أن الله تعالى أثنى عليهم قبل أن يحدثوا من الخير ماأحدثوا قالوا: وفيه دليل على صحة أمر الخلفاء الراشدين رضى الله تعالى عنهم أجمعين وذلك على ما فى الكشف لأن الآية مخصوصة بالمهاجرين لأنهم المخرجون بغير حق والممكنون فى الأرض منهم الخلفاء دون غيرهم فلو لم تثبت الاوصاف الباقية لزم الخلف فى المقال تعالى الله سبحانه عنه لدلالته على أن كل ممكن منهم يلزمه التوالى لعموم اللفظ ، ولما كان التمكين واقعاً لم الاستدلال دون نظر إلى استدعاء الشرطية الوقوع كالكلام المقرون بلعل وعسى من العظماء فان لزوم التالى مقتضى اللفظ لامحالة ولما وقع المقدم لزم وقوعه أيضاً ، وفى ثبوت التالى ثبوت حقية الخلافة البتة وهى واردة على صيغة

الجمع المنافية للتخصيص بعلي وحده رضي الله تعالى عنه، وعن الحسن وأبي العالية هم أمة محمد ﷺ والاولى على هذا أن يجعل الموصول بدلا من قوله تعالى (من ينصره) كما أعربه الزجاج، وكذا يقال على ماروى عن ابن عباس أنهم المهاجرون والأنصار والتابعون، وعلى ما روى عن أبي نجيح انهم الولاة ه

وأنت تعلم أن المقام لا يقتضى الا الاول ﴿ وَلِلَّهِ ﴾ خاصة ﴿ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ٤١ ﴾ فان مرجعها الى حكمه تعالى وتقديره فقط ، وفيه تأكيد للوعد باعلاء كلمته وإظهار أوليائه ﴿ وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ ٤٢ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ ٤٣ وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ ﴾ تسلية لرسول الله ﷺ وصيغة المضارع فى الشرط مع تحقق التكذيب لما أن المقصود تسليته عليه الصلاة والسلام عما يترتب على التكذيب من الحزن المتوقع أو للاشارة إلى أنه مما لا ينبغي تحققه وإلحاق (كذب) تاء التأنيث لأن الفاعل وهو (قوم) اسم جمع يجوز تذكيره وتأنيثه ولا حاجة لتأويله بالامة أو القبيلة كما فعل أبو حيان ومن تبعه ، وفى اختيار التأنيث حط لقدر المكذبين ومفعول كذب محذوف لكمال ظهور المراد ه

وجوز أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم أي فعلت التكذيب واستغنى فى عاد وثمود عن ذكر القوم لاشتهارهم بهذا الاسم الاخصر والأصل فى التعبير العلم فلذا لم يقل قوم صالح وقوم هود ولا علم لغير هؤلاء ، ولم يقل وقوم شعيب قيل لأن قومه المكذبين له عليه السلام هم هؤلاء دون أهل الايكة لانهم وان أرسل عليه السلام اليهم فكذبوه أجنبيون، وتكذيب هؤلاء أيضا أسبق وأشد، والتخصيص لان التسلية للنبي عليه الصلاة والسلام عن تكذيب قومه أي وان يكذبك قومك فاعلم أنك لست باوحدى فى ذلك فقد كذبت قبل تكذيب قومك إياك قوم نوح الخ ﴿ وَكُذِّبَ مُوسَى ﴾ المكذب له عليه السلام هم القبط وليسوا قومه بل قومه عليه السلام بنو اسرائيل ولم يكذبوه بأسرهم ومن كذبه منهم تاب إلا اليسير وتكذيب اليسير من القوم كلا تكذيب ألا ترى أن تصديق اليسير من المذكورين قبل عد كلا تصديق ولهذا لم يقل وقوم موسى كما قيل (قوم نوح وقوم ابراهيم) وأما أنه لم يقل والقبط بل أعيد الفعل مبنيا للمفعول فللايذان بأن تكذيبهم له عليه الصلاة والسلام فى غاية الشناعة لكون آياته فى كمال الوضوح ﴿ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ﴾ أى أمهلتهم حتى انصرمت حبال آجالهم . والفاء لترتيب امهال كل فريق من فرق المكذبين على تكذيب ذلك الفريق لا لترتيب امهال الكل على تكذيب الكل . ووضع الظاهر موضع المضمر العائد على المكذبين لذمهم بالكفر والتصريح بمكذبي موسى عليه السلام حيث لم يذكروا فيما قبل تصريحا ﴿ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ ﴾ أى أخذت كل فريق من فريق المكذبين بعد انقضاء مدة املائه وامهاله . والأخذ كناية عن الاهلاك ﴿ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ٤٤ ﴾ أى انكارى عليهم بتغيير ماهم عليه من الحياة والنعمة وعمارة البلاد وتبديله بضده فهو مصدر من نكرت عليه إذا فعلت فعلا يردعه بمعنى الانكار كالنذير بمعنى الانذار. وياء الضمير المضاف اليها محذوفة للفاصلة وأثبتها بعض القراء، والاستفهام للتعجب كأنه قيل فما أشد ما كان إنكارى عليهم ، وفى الجملة ارهاب لقريش، وقوله تعالى ﴿ فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى ﴿ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ أى فاهلكنا كثيرا من القرى أهلكناها ، والجملة بدل من قوله

سبحانه (فكيف كان نكير) او مرفوع على الابتداء وجملة (أهلكناها) خبره أي فكثير من القرى أهلكناها ، واختار هذا أبو حيان قال: الأجود في اعراب (كأين) أن تكون مبتدأ وكونها منصوبة بفعل مضمر قليل ه

وقرأ أبو عمرو. وجماعة (أهلكتها) بتاء المتكلم على وفق (فأمليت للكافرين) ثم أخذتهم ونسبة الاهلاك إلى القرى مجازية والمراد اهلاك أهلها ، ويجوز أن يكون الكلام بتقدير مضاف ، وقيل : الاهلاك استعارة لعدم الانتفاع بها باهلاك أهلها ، وقوله تعالى (وَهِيَ ظَالِمَةٌ) جملة حالية من مفعول أهلكنا، وقوله تعالى (فَهِيَ خَاوِيَةٌ) عطف على (أهلكناها) فلا محل له من الاعراب أو محله الرفع كالمعطوف عليه ، ويجوز عطفه على جملة (كأين) الخ الاسمية واختاره بعضهم لقضية التشاكل ، والفاء غير مانعة بناء على ترتب الخواء على الاهلاك لانه على نحو زيد أبوك فهو عطوف عليك ، وجوز عطفه على الجملة الحالية ، واعترض بأن خواءها ليس في حال اهلاك أهلها بل بعده ، وأجيب بأنها حال مقدرة ويصح عطفها على الحال المقارنة أو يقال: هي حال مقارنة أيضا بأن يكون اهلاك الاهل بخوائها عليهم ، ولا يخفى أن كلا الجوابين خلاف الظاهر ، والخواء إما بمعنى السقوط من خوى النجم إذا سقط ، وقوله تعالى (عَلَى عُرُوشِهَا) متعلق به ، والمراد بالعروش السقوف ، والمعنى فهي ساقطة حيطانها على سقوفها بأن تعطل بنيانها فخرت سقوفها ثم تهدمت حيطانها فسقطت فوق السقوف ، واسناد السقوط على العروش اليها لتنزيل الحيطان منزلة كل البنيان لكونها عمدة فيه ، وإما بمعنى الخلو من خوت الدار تخوى خواء إذا خلت من أهلها ، ويقال : خوي البطن يخوى خوى إذا خلا من الطعام ، وجعل الراغب أصل معنى الخواء هذا وجعل خوى النجم من ذلك فقال : يقال خوى النجم وأخوى إذا لم يكن منه عند سقوطه مطر تشبيها بذلك فقوله تعالى (على عروشها) إما متعلق به أو متعلق بمحذوف وقع حالا ، و(على) بمعنى مع أي فهي خالية مع بقاء عروشها وسلامتها ، ويجوز على تفسير الخواء بالخلو أن يكون (على عروشها)خبرا بعد خبر أي فهي خالية وهي على عروشها أي قائمة مشرفة على عروشها على أن السقوف سقطت إلى الارض وبقيت الحيطان قائمة وهي مشرفة على السقوف الساقطة ، واسناد الاشراف إلى الكل مع كونه حال الحيطان لما مر آنفا (وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ) عطف على (قرية) والبئر من بأرت أي حفرت وهي مؤنثة على وزن فعل بمعنى مفعول وقد تذكر على معنى القليب وتجمع على أبار وآبار وأبؤر وآبر وبيار ، وتعطيل الشيء ابطال منافعه أي وكم بئر عامرة في البوادي تركت لا يستقى منها لهلاك أهلها . وقرأ الجحدري . والحسن . وجماعة (معطلة) بها لتخفيف من أعطله بمعنى عطله ه

(وَقَصْرٍ مَشِيدٍ ٤٥) عطف على ماتقدم أيضا أي وكم قصر مرفوع البنيان أو مبني بالشيد بالكسر أي الجص أخليناه عن ساكنيه لما يشعر به السياق ووصف البئر بمعطلة قيل، وهذا يؤيد كون معنى (خاوية على عروشها) خالية مع بقاء عروشها ، وفي البحر ينبغي أن يكون (بئر . وقصر) من حيث عطفهما على (قرية) داخلين معها في حيز الاهلاك عبرا به عنهما بضرب من التجوز أي وكم بئر معطلة وقصر مشيد أهلكنا أهلهما

وزعم بعضهم عطفهما على (عروشها) وليس بشيء ، وظاهر التنكير فيهما عدم إرادة معين منهما ، وعن ابن عباس أن البئر كانت لأهل عدن من اليمن وهي الرس ، وعن كعب الأحبار أن القصر بناه عاد الثاني ه

وعن الضحاك . وغيره أن القصر على قلة جبل بحضرموت والبئر بسفحه وأن صالحا عليه السلام نزل عليها مع أربعة آلاف نفر ممن آمن به ونجاهم الله تعالى من العذاب ، وسميت حضرموت بفتح الراء والميم ويضمان ويبنى ويضاف لأن صالحا عليه السلام (١) حين حضرها مات ، وعند البئر بلدة اسمها حاضورا بناها قوم صالح وأمروا عليها جاهس بن جلاس وأقاموا بها زمانا ثم كفروا وعبدوا صنما وأرسل الله تعالى إليهم حنظلة بن صفوان نبيآ فقتلوه في السوق فأهلكهم الله تعالى عن آخرهم وعطل سبحانه بئرهم وقصرهم ه

ويجوز أن يكون إرادة ذلك بطريق التعريض وفيه بعد ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ حث لهم على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين هذا إن كانوا لم يسافروا وإن كانوا سافروا فهو حث على النظر والاعتبار ، وذكر المسير لتوقفه عليه ؛ ويجوز أن يكون الاستفهام للانكار أو التقرير ، وأياما كان فالعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله تعالى : ﴿ فَتَكُونَ لَهُمْ ﴾ منصوب في جواب الاستفهام عند ابن عطية . وفي جواب التقرير عند الحوفي وفي جواب النفي عند بعض ، ومذهب البصريين أن النصب باضمار أن وينسبك منها ومن الفعل مصدر يعطف على مصدر متوهم . ومذهب الكوفيين أنه منصوب على الصرف إذ معنى الكلام الخبر صرفوه عن الجزم على العطف على «يسيروا» وردوه إلى أخي الجزم وهو النصب وهو كما ترى. ومذهب الجرمي أن النصب بالفاء نفسها ه

وقرأ مبشر بن عبيد (فيكون) بالياء التحتية ﴿ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ أي يعلمون بها ما يجب أن يعلم من التوحيد فمفعول (يعقلون) محذوف لدلالة المقام عليه ، وكذا يقال في قوله تعالى : ﴿ أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ أي يسمعون بها ما يجب أن يسمع من الوحي أو من أخبار الامم المهلكة ممن يجاورهم من الناس فانهم أعرف منهم بحالهم ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ٤٦ ﴾ ضمير (فانها) للقصة فهو مفسر بالجملة بعده ، ويجوز في مثله التذكير باعتبار الشان ، وعلى ذلك قراءة عبد الله (فانه) وحسن التأنيث هنا وقوع ما فيه تأنيث بعده ، وقيل : يجوز أن يكون ضميرا مبهما مفسرا بالابصار ، وكان الاصل فانها الابصار لاتعمى على أن جملة (لاتعمى) من الفعل والفاعل المستتر خبر بعد خبر فلما ترك الخبر الأول أقيم الظاهر مقام الضمير لعدم ما يرجع اليه ظاهرا فصار فاعلا مفسرا للضمير . واعترضه أبو حيان بأنه لايجوز لأن الضمير المفسر بمفرد بعده محصور في أمور وهي باب رب وباب نعم وبئس وباب الاعمال وباب البدل وباب المبتدا والخبر وماهنا ليس منها . ورد بأنه من باب المبتدا والخبر نحو (إن هي الا حياتنا الدنيا) ولا يضره دخول الناسخ ، وفيه نظر ، والمعنى أنه لايعتد بعمى الابصار وإنما يعتد بعمى القلوب فكأن عمى الابصار ليس بعمى بالاضافة إلى عمى القلوب ، فالكلام تذييل لتهويل ما بهم من عدم فقه القلب وأنه العمى الذي لاعمى بعده بل لاعمى الا هو أو المعنى إن أبصارهم صحيحة سالمة لاعمى بها وإنما العمى بقلوبهم فكأنه قيل : أفلم يسيروا فتكون لهم قلوب ذات بصائر فان الآفة ببصائر قلوبهم لا بابصار عيونهم وهي الآفة التي كل آفة دونها كأنه يحثهم على ازالة المرض وينعى عليهم تقاعدهم عنها ، ووصف القلوب بالتي في الصدور على ماقال الزجاج للتأكيد كما في

(١) فالظاهر أن قبره عليه السلام هناك ، وقيل : هو بمكة وعليه الامام أبو القاسم الانصاري والله تعالى أعلم اه منه

قوله تعالى : (يقولون بأفواههم) وقولك : نظرت بعينى *
وقال الزمخشرى : قد تعورف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها واستعماله فى القلب استعارة ومثل فلما أريد اثبات ماهو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليتقرر أن مكان العمى هو القلوب لا الأبصار كما تقول: ليس المضاء للسيف ولكنه للسانك الذى بين فكيك وهو فى حكم قولك: ماتفيت المضاء عن السيف وأثبته للسانك فلتة ولا سهواً منى ولكن تعمدت به إياه بعينه تعمداً *
وهذه الآية على ما قيل نزلت فى ابن أم مكتوم حين سمع قوله تعالى (ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى) فقال : يارسول الله أنا فى الدنيا أعمى أفأكون فى الآخرة أعمى ؟ وربما يرجح بهذه الرواية إن صحت المعنى الأول إذ حصول الجواب بالآية عليه ظاهر جداً فكأنه قيل له : أنت لاتدخل تحت عموم (ومن كان) الخ لأن عمى الأبصار فى الدنيا ليس بعمى فى الحقيقة فى جنب عمى القلوب والذى يدخل تحت عموم ذلك من اتصف بعمى القلب ، وهذا يكفى فى الجواب سواء كان معنى قوله تعالى (ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى) ومن كان فى الدنيا أعمى القلب فهو فى الآخرة كذلك أو ومن كان فى الدنيا أعمى القلب فهو فى الآخرة أعمى البصر لأنه فيها تبلى السرائر فيظهر عمى القلب بصورة عمى البصر ، نعم فى صحة الرواية نظر *
وفى الدر المنثور أخرج ابن أبى حاتم عن قتادة أنه قال فى هذه الآية: ذكر لنا أنها نزلت فى عبد الله بن زائدة يعنى ابن أم مكتوم ، ولا يخفى حكم الخبر إذا روى هكذا . واستدل بقوله تعالى (أفلم يسيروا) الخ على استحباب السياحة فى الأرض وتطلب الآثار *
وقد أخرج ابن أبى حاتم فى كتاب التفكر عن مالك بن دينار قال: أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام أن اتخذ نعلين من حديد وعصا ثم سح فى الأرض فاطلب الآثار والعبر حتى تحفى النعلان وتنكسر العصا ، وبقوله تعالى (فتكون) الخ على أن محل العقل القلب لا الرأس ، قاله الجلال السيوطى فى أحكام القرآن العظيم *
وقال الامام الرازى : فى الآية دلالة على أن العقل هو العلم وعلى أن محله هو القلب ، وأنت تعلم أن كون العقل هو العلم هو اختيار أبى اسحق الاسفرائينى واستدل عليه بانه يقال لمن عقل شيئا علمه ولمن علم شيئاً عقله ، وعلى تقدير التغاير لا يقال ذلك وهو غير سديد لأنه إن أريد بالعلم كل علم يلزم منه أن لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم مع كونه محصلا لما عداه وإن أريد بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز وما ذكر من الاستدلال غير صحيح لجواز ان يكون العلم مغايراً للعقل وهما متلازمان . وقال الاشعرى : لا فرق بين العقل والعلم إلا فى العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فالعقل إذاً علم مخصوص فقيل : هو العلم الصارف عن القبيح الداعى إلى الحسن وهو قول الجبائى ، وقيل : هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين وهو قول لبعض المعتزلة أيضا ولهم أقوال أخر ، والذى اختاره القاضى أبو بكر أنه بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وأنه لا واسطة بين النفى والاثبات وأن الموجود لايخرج عن أن يكون قديما أو حادثا ونحو ذلك . واحتج إمام الحرمين على صحة ذلك وابطال ماعداه بما ذكره الآمدى فى ابكار الافكار بما له وعليه . واختار المحاسبى عليه الرحمة أنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة ، ورد بانه إن اراد بالغريزة العلم

لزمه ما لزم القائل بأنه العلم وإن اراد بها غير العلم فقد لا يسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به الى المعرفة ٭

وقال صاحب القاموس بعد نقل عدة أقوال فى العقل : والحق أنه نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، ولعلنا نحقق ذلك فى موضع آخر إن شاء الله تعالى ، ثم ان فى محلية القلب للعلم خلافا بين العقلاء فالمشهور عن الفلاسفة أن محل العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المجردة النفس الناطقة ومحل العلم المتعلق بالجزئيات المادية قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة من البدن وهى منقسمة إلى خمس ظاهرة وخمس باطنة وتسمى الأولى الحواس الظاهرة والثانية الحواس الباطنة وأمر كل مشهور ٭

وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس والقوى مطلقا غير مدركة بل آلة فى إدراك النفس وذهب اليه بعض منا . وفى أبكار الافكار بعد نقل قول الفلاسفة وأما أصحابنا فالبنية المخصوصة غير مشترطة عندهم بل كل جزء من أجزاء بدن الانسان إذا قام به إدراك وعلم فهو مدرك عالم ، وكون ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره مما لا يجب عقلا ولا يمتنع لكن دل الشرع على القيام بالقلب لقوله تعالى (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب) وقوله سبحانه (فتكون لهم قلوب يعقلون بها) وقوله عز وجل (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) انتهى ، ولا يخفى أن الاستدلال بما ذكر على محلية القلب للعلم لا يخلو عن شىء ، نعم لا ينكر دلالة الآيات على أن القلب الانسانى لما أودع فيه مدخلا تاما فى الادراك ، والوجدان يشهد بمدخلية ما أودع فى الدماغ فى ذلك أيضا ، ومن هنا لا أرى للقول بأن لأحدهما مدخلا دون الآخر وجها ، وكون الانسان قد يضرب على رأسه فيذهب عقله لا يدل على أن لما أودع فى الدماغ لا غير مدخلا فى العلم كما لا يخفى على من له قلب سليم وذهن مستقيم فتأمل ٭

﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ ﴾ الضمير لقريش كان ﷺ يحذرهم عذاب الله تعالى ويوعدهم مجيئه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار ويطلبون مجيئه استهزاء وتعجيزا له ﷺ فانكر عليهم ذلك ، فالجملة خبر لفظا واستفهام وانشاء معنى ، وقوله تعالى ﴿ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ ﴾ جملة حالية جىء بها لبيان بطلان انكارهم العذاب فى ضمن استعجالهم به كأنه قيل : كيف تنكرون مجىء العذاب الموعود والحال أنه تعالى لا يخلف وعده ، وقد سبق الوعد فلابد من مجيئه أو اعتراضية لما ذكر أيضا وقوله تعالى ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ٤٧ ﴾ جملة مستأنفة إن كانت الأولى حالية ومعطوفة عليها إن كانت اعتراضية سيقت لتحقيق إنكار الاستعجال وبيان خطئهم فيه ببيان كمال سعة ساحة حلمه تعالى وإظهار غاية ضيق عطنهم المستتبع لكون المدة القصيرة عنده تعالى مددا طوالا عندهم حسبما ينطق به قوله تعالى (إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا) ولذا يرون مجيئه بعيدا ويتخذونه ذريعة إلى إنكاره ويجترؤن على الاستعجال به ولا يدرون أن معيار تقدير الامور كلها وقوعا واخبارا ما عنده من المقدار . وقراءة الاخوين . وابن كثير (يعدون) على صيغة الغيبة أى يعده المستعجلون أوفق لهذا المعنى ، وقد جعل الخطاب فى قراءة الجمهور لهم أيضا بطريق الالتفات لكن الظاهر أنه للرسول ﷺ ومن معه من المؤمنين ، وقيل : المراد بوعده تعالى ما جعل لهلاك كل أمة من موعد معين وأجل مسمى كما فى قوله تعالى : (يستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب) فتكون الجملة الأولى مطلقا مبينة لبطلان الاستعجال

به ببيان استحالة مجيئه قبل وقته الموعود، والجملة الاخيرة بيان لبطلانه ببيان ابتنائه على استطالة ما هو قصير عنده تعالى على الوجه المار بيانه ، وحينئذ لا يكون فى النظم الكريم تعرض لانكارهم مجيئه الذى دسوه تحت الاستعجال، ويكتفى فى رد ذلك ببيان عاقبة من قبلهم من أمثالهم ، وأياما كان فالعذاب المستعجل به العذاب الدنيوى وهو الذى يقتضيه السباق والسياق . وقيل : المراد بالعذاب العذاب الاخروى والمراد باليوم المذكور يوم ذلك العذاب واستطالته لشدته فان أيام الترحة مستطالة وأيام الفرحة مستقصرة كما قيل :

تمتع بأيام السرور فانها قصار وأيام الهموم طوال

وعلى ذلك جاء قوله :

ليلى وليلى نفى نومى اختلافهما بالطول والطول ياطوبى لو اعتدلا
يجود بالطول ليلى كلما بخلت بالطول ليلى وإن جادت به بخلا

فيكون قد رد عليهم إنكار مجىء العذاب بالجملة الأولى وأنكر عليهم الاستعجال به وإن كان ذلك على وجه الاستهزاء بالجملة الثانية فكأنه قيل : كيف تنكرون مجيئه وقد سبق به الوعد ولن يخلف الله تعالى وعده فلابد من مجيئه حتما وكيف تستعجلون به واليوم الواحد من أيامه لشدته يرى كألف سنة مما تعدون ، ويقال نحو ذلك على القول بأن المراد باليوم أحد أيام الآخرة فانها اعتبرت طوالا أو أنها تستطال لشدة عذابها .

واعترض بأن ذلك مما لا يساعده السباق ولا السياق ، وقال الفراء : تضمنت الآية عذاب الدنيا والآخرة وأريد بالعذاب المستعجل به عذاب الدنيا أى لن يخلف الله تعالى وعده فى إنزال العذاب بكم فى الدنيا وإن يوما من أيام عذابكم فى الآخرة كألف سنة من سنى الدنيا ، ولا يخلو عن حسن إلا أن فيه بعدا كما لا يخفى .

واستدل المعتزلة بقوله تعالى : (لن يخلف الله وعده) على أن الله سبحانه لا يغفر للعصاة لأن الوعد فيه بمعنى الوعيد وقد أخبر سبحانه أنه لا يخلفه والمغفرة تستلزم الخلف المستلزم للكذب المحال عليه تعالى .

وأجاب أهل السنة بأن وعيدات سائر العصاة إنشاءات أو اخبارات عن استحقاقهم ما أوعدوا به لا عن إيقاعه أو هى اخبارات عن إيقاعه مشروطة بعدم العفو وترك التصريح بالشرط بزيادة الترهيب ولا كذلك وعيدات الكفار فانها محض اخبارات عن الايقاع غير مشروطة بشرط أصلا كواعيد المؤمنين ، والداعى لتفرقة الجمع بين الآيات ، وأنت تعلم أن ظاهر هذا أن وعيدات الكفار بالعذاب الدنيوى كوعيداتهم بالعذاب الآخروى لا يتطرقها عدم الوقوع فلا يجوز العفو عن عذابهم مطلقا متى وعد به ، وعندى فى التسوية بين الأمرين تردد ، ويعلم من ذلك حال هذا الجواب على تقدير حمل العذاب فى الآية على العذاب الدنيوى الأوفق للمقام والوعد على الوعد به . وأجاب بعضهم هنا بأن المراد بالوعد وعده تعالى بالنظرة والامهال وهو مقابل للوعيد فى نظر المهل ولا خلاف فى أن الله تعالى لا يخلف الوعد المقابل للوعيد وأن ما يؤدى به خبر محض لا شرط فيه ؛ وقيل : المراد به وعده تعالى نبيه ﷺ بإنزال العذاب المستعجل به عليهم وذلك مقابل للوعيد من حيث أن فيه خيراً له عليه الصلاة والسلام، ولا مانع من أن يكون شىء واحد خيراً وشراً بالنسبة إلى شخصين فقد قيل : « مصائب قوم عند قوم فوائد » وحينئذ لا دليل للمعتزلة فى الآية على دعواهم

﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ ﴾ أى كم من سكنة قرية ﴿ أَمْلَيْتُ لَهَا ﴾ كما أمليت لهؤلاء حتى أنكروا مجىء ما وعد

من العذاب واستعجلوا به استهزاء وتعجيزاً لرسلهم عليهم السلام كما فعل هؤلاء ، والجملة عطف على ماتقدمها جيء بها لتحقيق الرد كما تقدم فلذا جيء بالواو ، وجيء فى نظيرتها السابقة بالفاء قيل : لأنها أبدلت من جملة مقرونة بها ، وفى إعادة الفاء تحقيق للبدلية ، وقيل : جيء بالفاء هناك لأن الجملة مترتبة على ماقبلها ولم يجيء بها هنا لعدم الترتب ، وقوله تعالى : ﴿ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ﴾ جملة حالية مفيدة لكمال حلمه تعالى ومشعرة بطريق التعريض بظلم المستعجلين أى أمليت لها والحال أنها ظالمة مستوجبة لتعجيل العقوبة كدأب هؤلاء ﴿ ثُمَّ أَخَذْتُهَا ﴾ بالعذاب والنكال بعد طول الاملاء والامهال ﴿ وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ ٤٨ ﴾ أى الى حكمى مرجع جميع الناس أو جميع أهل القرية لا إلى أحد غيرى لا استقلالا ولا شركة فأفعل بهم ماأفعل مما يليق بأعمالهم ، والجملة اعتراض تذييلى مقرر لما قبله مصرح بما أفاده ذلك بطريق التعريض من أن مآل أمر المستعجلين أيضاً ماذكر من الأخذ الوبيل *

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ٤٩ ﴾ ظاهر السياق يقتضى أن المراد بالناس المشركون فان الحديث مسوق لهم فكأنه قيل : قل يا أيها المشركون المستعجلون بالعذاب إنما أنا منذر لكم إنذاراً بيناً بما أوحى إلى من أنباء الأمم المهلكة من غير أن يكون لى دخل فى إتيان ماتستعجلون من العذاب الموعود حتى تستعجلونى به فوجه الاقتصار على الانذار ظاهر ، وأما وجه ذكر المؤمنين وثوابهم فى قوله تعالى :

﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ٥٠ ﴾ فالزيادة فى إغاظة المشركين فهو بحسب المآل إنذار ، ويجوز أن يقال : إن قوله سبحانه : (فالذين آمنوا) الآية تفصيل لمن نجع فيه الانذار من الناس المشركين ومن بقى منهم على كفره غير ناجع فيه ذلك كأنه قيل : أنذر يامحمد هؤلاء الكفرة المستعجلين بالعذاب وبالغ فيه فمن آمن ورجع عما هو عليه فله كذا ومن داوم على كفره واستمر على ماهو عليه فله كذا ، واختاره الطيبى وهو كما فى الكشف حسن وعليه لايكون التقسيم داخلا فى المقول بخلاف الوجه الأول *

وقال بعض المحققين : الناس عام للمؤمن والكافر والمنذر به قيام الساعة ، وإنما كان ﷺ نذيراً مبيناً لأن بعثه عليه الصلاة والسلام من اشراطها فاجتمع فيه الانذار قالا وحالا بقوله (أنا لكم نذير مبين) كقوله ﷺ الثابت فى الصحيحين «أنا النذير العريان» وقد دل على ذلك تعقيب الخطاب بالانذار تفصيل حال الفريقين عند قيامها اه *

ولا مانع منه لولا ظاهر السياق ، وكون المؤمنين لاينذرون لاسيما وفيهم الصالح والطالح مما لاوجه له ، ومن منع من العموم لذلك قال : التقدير عليه بشير ونذير ونقل هذا عن الكرمانى ، ثم المغفرة تحتمل أن تكون لما ندر من الذين آمنوا من الذنوب وذلك لاينافى وصفهم بعمل الصالحات ، وتحتمل أن تكون لما سلف منهم قبل الايمان والرجوع عما كانوا عليه ، والمراد بالرزق الكريم هنا الجنة كما يشعر به وقوعه بعد المغفرة وكذلك فى جميع القرآن على ما أخرجه ابن أبى حاتم عن محمد بن كعب القرظى ، ومعنى الكريم فى صفات غير الآدميين الفائق ﴿ وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا ﴾ أى بذلوا الجهد فى إبطالها فسموها تارة سحراً وتارة

شعراً وتارة أساطير الأولين ه

وأصل السعى الاسراع فى المشى ويطلق على الاصلاح والافساد يقال : سعى فى أمر فلان إذا أصلحه أو أفسده بسعيه فيه ﴿مُعَاجِزِينَ﴾ أى مسابقين للمؤمنين ، والمراد مسابقتهم مشاقتهم لهم ومعارضتهم فكلما طلبوا إظهار الحق طلب هؤلاء إبطاله ، وأصله من عاجزه فاعجزه وعجزه إذا سابقه فسبقه فان كلا من المتسابقين يريد إعجاز الآخر عن اللحاق ه

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . والجحدرى . وأبوالسمال . والزعفرانى (معجزين) بالتشديد أى مثبطين الناس عن الايمان . وقال أبوعلى الفارسى : ناسبين المسلمين إلى العجز كما تقول: فسقت فلانا إذا نسبته إلى الفسق وهو المناسب لقوله تعالى (يستعجلونك بالعذاب) وقرأ ابن الزبير (معجزين) بسكون العين وتخفيف الزاى من أعجزك إذا سبقك ففاتك ، قال صاحب اللوامح : والمراد هنا ظانين أنهم يعجزوننا وذلك لظنهم أنهم لايبعثون ، وفسر (معاجزين) فى قراءة الجمهور بمثل ذلك ، والوصف على جميع القراءات حال من ضمير (سعوا) وليست مقدرة على شىء منها كما يظهر للمتأمل ﴿أُولَئِكَ﴾ الموصوفون بما ذكر ﴿أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ٥١﴾ أى ملازمو النار الشديدة التأجج ، وقيل هو اسم دركة من دركات النار ه

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ «من» الأولى ابتدائية ، والثانية مزيدة لاستغراق الجنس ، والجملة المصدرة باذا فى موضع الحال عند أبى حيان ، وقيل : فى موضع الصفة وأفرد الضمير بتأويل كل واحد أو بتقدير جملة مثل الجملة المذكورة كما قيل فى قوله تعالى :(فالله ورسوله أحق أن يرضوه) والظاهر أن «إذا» شرطية ونص على ذلك الحوفى لكن قالوا: إن «إلا» فى النفى إما أن يليها مضارع نحو ما زيد إلا يفعل وما رأيت زيداً إلا يفعل أو يليها ماض بشرط أن يتقدمه فعل كقوله تعالى : «وما يأتيهم من رسول إلا كانوا» الخ أو «(١)» يكون الماضى مصحوبا بقد نحو مازيد إلا قد قام، ويشكل عليه هذه الآية إذ لم يلها فيها مضارع ولا ماض بل جملة شرطية فان صح ماقالوه احتيج إلى التأويل ، وأول ذلك فى البحر بأن «إذا» جردت للظرفية وقد فصل بها وبما أضيفت إليه بين إلا والفعل الماضى الذى هو «ألقى» وهو فصل جائز فتكون إلا قد وليها ماض فى التقدير ووجد الشرط ، وعطف «نبى» على «رسول» يدل على المغايرة بينهما وهو الشائع ، ويدل على المغايرة أيضا ما روى أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قيل : فكم الرسل منهم ؟ قال : ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيراً ، وقد أخرج ذلك - كما قال السيوطى - أحمد . وابن راهويه فى مسنديهما من حديث أبى أمامة ، وأخرجه ابن حبان فى صحيحه . والحاكم فى مستدركه من حديث أبى ذر ه

وزعم ابن الجوزى أنه موضوع وليس كذلك ، نعم قيل فى سنده ضعف جبر بالمتابعة ، وجاء فى رواية الرسل ثلثمائة وخمسة عشر ، واختلفوا هنا فى تفسير كل منهما فقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس اليه والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كأنبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام ، وقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة اليهم وإن لم يكن

---

(١) أو لمنع الخلو اه منه

جديداً فى نفسه كاسماعيل عليه السلام إذ بعث لجرهم أولا والنبي يعمه ومن بعث بشرع غير جديد كذلك ، وقيل : الرسول ذكر حوله تبليغ فى الجملة وإن كان بياناً وتفصيلا لشرع سابق والنبي من أوحى اليه ولم يؤمر بتبليغ أصلا أو أعم منه ومن الرسول ، وقيل : الرسول من الانبياء من جمع إلى المعجزة كتاباً منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له ، وقيل : الرسول من له كتاب أو نسخ فى الجملة والنبي من لا كتاب له ولا نسخ ، وقيل الرسول (١) من يأتيه الملك عليه السلام بالوحى يقظة والنبي يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام لا غير : وهذا أغرب الأقوال ويقتضي أن بعض الانبياء عليه السلام لم يوح اليه إلا مناما وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى ه

وأنت تعلم أن المشهور أن النبي فى عرف الشرع أعم من الرسول فانه من أوحى اليه سواء أمر بالتبليغ أم لا والرسول من أوحى اليه وأمر بالتبليغ ولا يصح إرادة ذلك لانه إذا قوبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص فتى أريد بالنبي ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ وحيث تعلق به الارسال صار مأموراً بالتبليغ فيكون رسولا فلم يبق فى الآية بعد تعلق الارسال رسول ونبي مقابل له فلا بد لتحقيق المقابلة أن يراد بالرسول من بعث بشرع جديد وبالنبي من بعث لتقرير شرع من قبله أو يراد بالرسول من بعث بكتاب وبالنبي من بعث بغير كتاب أو يراد نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلق الارسال بهما ، والتمنى - عـــلى ما قال أبو مسلم - نهاية التقدير ومنه المنية وفاة الانسان للوقت الذى قدره الله تعـــالى ، والأمنية على ما قال الراغب الصورة الحاصلة فى النفس من التمنى ، وقال غير واحد : التمنى القراءة وكذا الأمنية ، وانشدوا قول حسان فى عثمان رضى الله تعالى عنهما :

تمنى كتاب الله أول ليلة تمنى داود الزبور على رسل

وفى البحر أن ذلك راجع إلى الاصل المنقول عن أبى مسلم فان التالى يقدر الحروف ويتصورها فيذكرها شيئا فشيئا ، والمراد بذلك هنا عند كثير القراءة ، والآية مسوقة لتسلية النبي ﷺ بأن السعي فى ابطال الآيات أمر معهود وأنه لسعي مردود ، والمعنى وما أرسلنا من قبلك رسولا ولا نبيا إلا وحاله أنه إذا قرأ شيئاً من الآيات القى الشيطان الشبه والتخيلات فيما يقرؤه على اوليائه ليجادلوه بالباطل ويردوا ما جاء به كما قال تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) وقال سبحانه (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) وهذا كقولهم عند سماع قراءة الرسول ﷺ (حرم عليكم الميتة) إنه يحل ذبيح نفسه ويحرم ذبيح الله تعالى ، وقولهم على ما فى بعض الروايات عند سماع قراءته عليه الصلاة والســـلام « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » إن عيسى عبد من دون الله تعالى والملائكة عليهم الســـلام عبدوا من دون الله تعالى ﴿ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ﴾ أى فيبطل ما يلقيه من تلك الشبه ويذهب به بتوفيق النبي ﷺ لرده او بانزال ما يرده ﴿ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ﴾ أى يأتى بها محكمة مثبتة لا تقبل الرد بوجه من الوجوه ، و (ثم) للتراخى الرتبى فان الإحكام اعلا رتبة من النسخ ، وصيغة المضارع فى الفعلين للدلالة على الاستمرار التجددى ، وإظهار الجلالة فى موقع الاضمار لزيادة التقرير والايذان بأن الالوهية من موجبات أحكام آياته تعالى الباهرة . ومثل ذلك فى زيادة التقرير اظهار الشيطان ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ﴾ مبالغ فى العلم بكل ما من شأنه أن يعلم ومن جملته ما يصدر من الشيطان وأوليائه ﴿ حَكِيمٌ ٥٢ ﴾ فى كل

---

١ - قائله الامام الرازى

ما يفعل ومن جملته تمكين الشيطان من القاء الشبه وأوليائه من المجادلة بها وابداؤه تعالى ردها ، والاظهار ههنا لما ذكر آيضا مع ما فيه من تأكيد استقلال الاعتراض التذييلى ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِى الشَّيْطَانُ ﴾ أى الذى يلقيه - وقيل : القاءه ﴿ فِتْنَةً ﴾ أى عذابا . وفى البحر ابتلاء واختبارا ﴿ لِلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ أى شك ونفاق وهو المناسب لقوله تعالى فى المنافقين (فى قلوبهم مرض) وتخصيص المرض بالقلب مؤيد له لعدم إظهار كفرهم بخلاف الكافر المجاهر ﴿ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ أى الكفار المجاهرين ، وقيل: المراد من الاولين عامة الكفار ومن الاخيرين خواصهم كأبى جهل . والنضر . وعتبة ، وحمل الأولين على الكفار مطلقا والاخيرين على المنافقين لانهم أحق بوصف القسوة لعدم انجلاء صدإ قلوبهم بصيقل المخالطة للمؤمنين ليس بشيء .

﴿ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ ﴾ أى الفريقين المذكورين فوضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم مع ماوصفوا به من المرض والقسوة ﴿ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ٥٣ ﴾ أى عداوة شديدة ومخالفة تامة ، ووصف الشقاق بالبعد مع أن الموصوف به حقيقة هو معروضه للمبالغة ، والجملة اعتراض تذييلى مقرر لمضمون ما قبله ، ولام (ليجعل) للتعليل وهو عند الحوفى متعلق بيحكم وعند ابن عطية بينسخ وعند غيرهما بألقى لكن التعليل لما ينبىء عنه القاء الشيطان من تمكينه تعالى إياه من ذلك فى حق النبى ﷺ خاصة لعطف قوله تعالى ﴿ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ وكون ضمير (أنه) للقرآن ، وقيل لاحاجة للتخصيص وضمير (أنه) لتمكين الشيطان من الالقاء أى وليعلم العلماء أن ذلك التمكين هو الحق المتضمن للحكمة البالغة لأنه مما جرت به عادته تعالى فى جنس الانس من لدن آدم عليه السلام ، وضميرا (به . وله) فى قوله تعالى ﴿ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ أى يثبتوا على الايمان أو يزدادوا إيمانا ﴿ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ ﴾ بالانقياد والخشية للقرآن على التخصيص وللرب على التعميم ، وجعلهما لتمكين الشيطان لا سيما الثانى مما لا وجه له .

ورجح ما قاله ابن عطية بأن أمر التعليل عليه أظهر أى فينسخ الله تعالى ما يلقيه الشيطان ويرده ليجعله بسبب الرد وظهور فساد التمسك به عذابا للمنافقين والكافرين أى سببا لعذابهم حيث استرسلوا معه مع ظهور فساده أو اختبارا لهم هل يرجعون عنه وليعلم الذين أوتوا العلم أن القرآن هو الحق حيث بطل ما أورد من الشبه عليه ولم يبطل هو ، وقد يقال مثل ذلك على ماذهب اليه الحوفى ، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى (ليجعل) الخ متعلقا بمحذوف أى فعل ذلك ليجعل الخ والاشارة إلى النسخ والاحكام ويجعل (ليجعل) علة النسخ (وليعلم) علة لفعل الاتيان بالآيات محكمة ، ويجوز أن تكون الاشارة إلى التمكين المفهوم مما تقدم مع النسخ والاحكام ويجعل (ليجعل) علة لفعل التمكين وما بعد علة لما بعد ، ويجوز أيضا أن ترجع الضمائر فى (أنه . وبه . وله) للوحى الذى يقرأه كل من الرسل والانبياء عليهم السلام المفهوم من الكلام فلا حاجة للتخصيص ، وأياما كان فقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٤ ﴾ اعتراض مقرر لما قبله ، والمراد بالذين آمنوا المؤمنين من هذه الامة على تقدير التخصيص أو المؤمنون مطلقا على تقدير التعميم ، والمراد بالصراط المستقيم النظر الصحيح الموصل إلى الحق الصريح أى إنه تعالى لهادى المؤمنين فى الأمور الدينية خصوصا فى المداحض والمشكلات التى من جملتها رد شبه الشياطين عن آيات الله عز وجل .

وقرأ أبو حيوة . وابن أبي عبلة (لهاد) بالتنوين *

﴿ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ ﴾ أي في شك ﴿ مِنْهُ ﴾ أي من القرآن ، وقيل : من الرسول ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الموحى على ما سمعت و(من) على جميع ذلك ابتدائية ، ويجوز أن يرجع إلى ما ألقى الشيطان واختير عليه أن من سببية فان مرية الكفار فيما جاءت به الرسل عليهم السلام بسبب ما ألقى الشيطان في الموحى من الشبه والتخيلات فتأمل ﴿ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ ﴾ أي القيامة نفسها كما يؤذن به قوله تعالى : ﴿ بَغْتَةً ﴾ أي فجأة فانها الموصوفة بالاتيان كذلك ، وقيل : أشراطها على حذف المضاف أو على التجوز * وقيل : الموت على أن التعريف في (الساعة) للعهد ﴿ أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ * ﴾ أي منفرد عن سائر الايام لا مثل له في شدته أو لا يوم بعده كأن كل يوم يلد ما بعده من الايام فالا يوم بعده يكون عقيما ، والمراد به الساعة بمعنى يوم القيامة أيضا كأنه قيل أو يأتيهم عذابها فوضع ذلك موضع ضميرها لمزيد التهويل والتخويف و(أو) في محلها لتغاير الساعة وعذابها وهي لمنع الخلو وكان المراد المبالغة في استمرارهم على المرية ، وقيل : المراد بيوم عقيم يوم موتهم فانه لا يوم بعده بالنسبة اليهم ، وقيل : المراد به يوم حرب يقتلون فيه ، ووصف بالعقيم لأن أولاد النساء يقتلون فيه فيصرن كأنهن عقم لم يلدن أو لأن المقاتلين يقال لهم أبناء الحرب فاذا قتلوا وصف يوم الحرب بالعقيم ، وفيه على الأول مجاز في الاسناد ومجاز في المفرد من جعل الثكل عقما ، وكذا على الثاني لأن الولود والعقيم هي الحرب على سبيل الاستعارة بالكناية فاذا وصف يوم الحرب بذلك كان مجازا في الاسناد ، ومن ثم قيل : إنه مجاز موجه من قولهم ثوب موجه له وجهان ، وقيل : هو الذي لا خير فيه يقال : ريح عقيم إذا لم تنشىء مطرا ولم تلقح شجرا ، وفيه على هذا استعارة تبعية لأن ما في اليوم من الصفة المانعة من الخير جعل بمنزلة العقم ، وخص غير واحد هذا اليوم بيوم بدر فانه يوم حرب قتل فيه عتاة الكفرة ويوم لا خير فيه لهم ، ويصح أيضا أن يكون وصفه بعقيم لتفرده بقتال الملائكة عليهم السلام فيه ، وأنت تعلم أن الظاهر مما يأتي بعد إن شاء الله تعالى تعين تفسير هذا اليوم بيوم القيامة ، هذا وجوز أن يراد من الشيطان شيطان الانس كالنضر بن الحرث كان يلقي الشبه إلى قومه وإلى الوافدين يثبطهم بها عن الاسلام ، وقيل : ضمير (أمنيته) للشيطان والمراد بها الصورة الحاصلة في النفس من تمني الشيء و(في) للسببية مثلها في قوله ﷺ « إن امرأة دخلت النار في هرة » أي ألقى الشيطان بسبب أمنيته الشبه وأبداها ليبطل بها الآيات * وقيل : (تمنى) قرأ و(أمنيته) قراءته والضمير للنبي أو الرسول و(في) على ظاهرها ، والمراد بما يلقي الشيطان ما يقع للقارىء من ابدال كلمة بكلمة أو حرف بحرف أو تغيير اعراب سهوا ، وقيل : المراد ما يلقيه في الآيات المتشابهة من الاحتمالات التي ليست مرادا لله تعالى ، وقيل : تمنى هيأ وقدر في نفسه ما يهواه و(أمنيته) قراءته ، والمعنى إذا تمنى إيمان قومه وهدايتهم ألقى الشيطان إلى أوليائه شبها فينسخ الله تعالى تلك الشبه ويحكم الآيات الدالة على دفعها ، وقيل : (تمنى) قدر في نفسه ما يهواه و(أمنيته) تشهيه وما يلقيه الشيطان ما يوجب اشتغاله في الدنيا ، وجعله فتنة باعتبار ما يظهر منه من الاشتغال بامور الدنيا ، ونسخه ابطاله بعصمته عن الركون اليه والارشاد إلى ما يزيحه *

وقيل : (تمنى) قرأ و(أمنيته) قراءته ومايلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي يتكلم بها الشيطان بحيث يظن السامع أنهما من قراءة النبي ، وقد روى أن الآية نزلت حين قرأ عليه الصلاة والسلام (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) فألقى الشيطان في سكتته محاكيا نغمته عليه الصلاة والسلام بحيث يسمعه من حوله تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى فظن المشركون أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم بذلك ففرحوا وسجدوا معه لما سجد آخر السورة ، وقيل : المتكلم بذلك بعض المشركين وظن سائرهم أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم به . وقيل : إنه صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذي تكلم بذلك عامدا لكن مستفهما على سبيل الانكار والاحتجاج على المشركين ، وجعل من القاء الشيطان لما ترتب عليه من ظن المشركين أنه مدح لآلهتهم ، ولايمنع ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي لأن الكلام في الصلاة كان جائزا إذذاك ،

وقيل : بل كان ساهيا ، فقد أخرج عبد بن حميد من طريق يونس عن ابن شهاب قال : حدثني أبو بكر ابن عبد الرحمن « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بمكة قرأ عليهم والنجم فلما بلغ (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) قال : إن شفاعتهن ترتجى وسها رسول الله عليه الصلاة والسلام ففرح المشركون بذلك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا إنما ذلك من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا - حتى بلغ - عذاب يوم عقيم » ، قال الجلال السيوطي : وهو خبر مرسل صحيح الاسناد . وقيل : تكلم بذلك ناعسا ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال : بينا نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي عند المقام إذ نعس فألقى الشيطان (١) على لسانه كلمة فتكلم بها فقال : (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) وإن شفاعتهن لترتجى وإنها لمع الغرانيق العلا فحفظها المشركون وأخبرهم الشيطان أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد قرأها فزلت ألسنتهم فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية ، وقيل : (تمنى) قدر في نفسه مايهواه و(أمنيته) قراءته ومايلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي ، فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال : أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقررناه وأصحابه ولكنه لايذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر آلهتنا من الشتم والشر وكان رسول الله ﷺ قد اشتد عليه ما ناله وأصحابه من أذاهم وتكذيبهم وأحزنه ضلالتهم فكان يتمنى هداهم فلما أنزل الله تعالى سورة النجم قال : (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لهن الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لهي التي ترتجى وكان ذلك من سجع الشيطان وفتنته فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة وزلت بها ألسنتهم وتباشروا بها وقالوا : إن محمدا قد رجع الى دينه الأول ودين قومه فلما بلغ رسول الله ﷺ آخر النجم سجد وسجد كل من حضر من مسلم أو مشرك ففشت تلك الكلمة في الناس وأظهرها الشيطان حتى بلغت أرض الحبشة فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآيات ، وقيل : إن النبي ﷺ حين ألقاها الشيطان تكلم بها ظانا أنها وحي حتى نبهه جبريل عليه السلام ، ففي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر . وابن أبي حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال : قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة النجم فلما بلغ « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلا وإن

(١) قيل يقال لذلك الشيطان الابيض اه منه

شفاعتهن لترتجى قالوا : ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا ثم جاءه جبريل عليهما الصلاة السلام بعد ذلك فقال . اعرض علي ما جئتك به فلما بلغ تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى قال له جبريل عليهما السلام : لم آتك بهذا هذا من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية *

وأخرج البزار . والطبري . وابن مردويه . والضياء في المختارة بسند رجاله ثقات من طريق سعيد عن ابن عباس نحو ذلك لكن ليس فيه حديث السجود وفيه أيضا مغايرة يسيرة غير ذلك ، وجاء حديث السجود في خبر آخر عنه أخرجه البزار . وابن مردويه أيضا من طريق أمية بن خالد عن شعبة لكن قال في إسناده : عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما أحسب فشك في وصله ، وفي رواية أبي حاتم عن السدي أن جبريل عليه السلام قال له عليه الصلاة والسلام حين عرض عليه ذلك : معاذ الله أن أكون أقرأتك هذا فاشتد عليه عليه الصلاة والسلام فأنزل الله تعالى وطيب نفسه (وما أرسلنا) الآية قيل : ولمشابهة ما ألقى الشيطان للوحى المنزل وكونه في أثنائه أطلق على إبطاله اسم النسخ الشائع إيقاعه على ما هو وحي حقيقة لكن لا يخفى أن النسخ الشرعي لا يتعلق بنحو ما ذكر من الأخبار فلابد من تأويل ما لذلك ، وقد أنكر كثير من المحققين هذه القصة فقال البيهقي : هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل . وقال القاضي عياض في الشفاء : يكفيك في توهين هذا الحديث أنه لم يخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند صحيح سليم متصل وإنما أولع به وبمثله المفسرون والمؤرخون المولعون بكل غريب المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم *

وفي البحر أن هذه القصة سئل عنها الامام محمد بن اسحق جامع السيرة النبوية فقال : هذا من وضع الزنادقة وصنف في ذلك كتابا . وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي في كتاب حصص الاتقياء الصواب أن قوله : تلك الغرانيق العلا من جملة إيحاء الشيطان إلى أوليائه من الزنادقة حتى يلقوا بين الضعفاء وأرقاء الدين ليرتابوا في صحة الدين وحضرة الرسالة بريئة من مثل هذه الرواية . وذكر غير واحد أنه يلزم على القول بأن الناطق بذلك النبي ﷺ بسبب إلقاء الشيطان الملبس بالملك أمور . منها تسلط الشيطان عليه عليه الصلاة والسلام وهو ﷺ بالاجماع معصوم من الشيطان لا سيما في مثل هذا من أمور الوحي والتبليغ والاعتقاد ، وقد قال سبحانه (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقال تعالى (إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا) إلى غير ذلك ، ومنها زيادته ﷺ في القرآن ما ليس منه وذلك مما يستحيل عليه عليه الصلاة والسلام لمكان العصمة ، ومنها اعتقاد النبي ﷺ ما ليس بقرآن أنه قرآن مع كونه بعيد الالتئام متناقضا ممتزج المدح بالذم وهو خطأ شنيع لا ينبغي أن يتساهل في نسبته اليه ﷺ ، ومنها أنه إما أن يكون عليه الصلاة والسلام عند نطقه بذلك معتقدا ما اعتقده المشركون من مدح آلهتهم بتلك الكلمات وهو كفر محال في حقه ﷺ وإما أن يكون معتقدا معنى آخر مخالفا لما اعتقدوه ومباينا لظاهر العبارة ولم يبينه لهم مع فرحهم وادعائهم أنه مدح آلهتهم فيكون مقرا لهم على الباطل وحاشاه ﷺ أن يقر على ذلك . ومنها كونه ﷺ اشتبه عليه ما يلقيه الشيطان بما يلقيه عليه الملك وهو يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام على غير بصيرة فيما يوحى اليه ، ويقتضي أيضا جواز تصور الشيطان بصورة الملك ملبسا على النبي ولا يصح ذلك كما قال في الشفاء لا في أول الرسالة ولا بعدها والاعتماد في ذلك دليل المعجزة *

وقال ابن العربي : تصور الشيطان في صورة الملك ملبسا على النبي كتصوره في صورة النبي ملبسا على الخلق وتسليط الله تعالى له على ذلك كتسليطه في هذا فكيف يسوغ في لب سليم استجازة ذلك . ومنها التقول على الله تعالى إما عمدا أو خطأ أو سهوا . وكل ذلك محال في حقه عليه الصلاة والسلام ، وقد اجتمعت الامة على ماقال القاضي عياض على عصمته ﷺ فيما كان طريقه البلاغ من الاقوال عن الاخبار بخلاف الواقع لاقصدا ولاسهوا ، ومنها الاخلال بالوثوق بالقرآن فلايؤمن فيه التبديل والتغيير ، ولايندفع كماقال البيضاوي بقوله تعالى « فينسخ الله مايلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته » لانه أيضا يحتمل إلى غير ذلك . وذهب إلى صحتها الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وساق طرقا عن ابن عباس وغيره ثم قال : وكلها سوى طريق سعيد بن جبير إما ضعيف وإما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على أن لها أصلا مع أن لها طريقا متصلا بسند صحيح أخرجه البزار وطريقين آخرين مرسلين رجالهما على شرط الصحيحين ، أحدهما ماأخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب ، والثاني ماأخرجه أيضا من طريق المعتمر بن سليمان . وحماد بن سلمة فرقهما عن داود بن أبي هند عن أبي العالية ، ثم أخذ في الرد على أبي بكر بن العربي . والقاضي عياض في إنكارهما الصحة

وذهب إلى صحة القصة أيضا خاتمة المتأخرين الشيخ ابراهيم الكوراني ثم المدني ، وذكر بعد كلام طويل أنه تحصل من ذلك أن الحديث أخرجه غير واحد من أهل الصحة وأنه رواه ثقات بسند سليم متصل عن ابن عباس وثلاث أسانيد صحيحة عن ثلاث من التابعين من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة وهم سعيد بن جبير وأبو بكر بن عبد الرحمن . وأبو العالية ، وقد قال السيوطي في لباب النقول في أسباب النزول : قال الحاكم في علوم الحديث : إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فانه حديث مسند ومشى عليه ابن الصلاح . وغيره ثم قال : ماجعلناه من قبيل المسند من الصحابي إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضا لكنه مرسل فقد يقبل إذا صح السند اليه وكان من ائمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمة . وسعيد بن جبير او اعتضد بمرسل ونحو ذلك ، فعلى هذا يكون الخبر في هذه القصة مسندا من الطريق المتصلة بابن عباس مرسلا مرفوعا من الطرق الثلاثة والزيادة فيه التي رواها الثقات عن ابن عباس في غير رواية البخاري ليست مخالفة لما في البخاري عنه فلا تكون شاذة فاطلاق الطعن فيه من حيث النقل ليس في محله ، وأجاب عما يلزم على تقدير كون الناطق بذلك النبي ﷺ ، أما عن الأول فبأن السلطان المنفي عن العباد المخلصين هو الاغواء أعني التلبيس المخل بامر الدين وهو الذي وقع الاجماع على أن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم منه وأما غير المخل فلا دليل على نفيه ولا اجماع على العصمة منه وماهنا غير مخل لعدم منافاته للتوحيد كما يبين إن شاء الله تعالى بل فيه تأديب وتصفية وترقية للحبيب الاعظم ﷺ لأنه عليه الصلاة والسلام تمنى هدى الكل ولم يكن ذلك مرادا لله تعالى والاكمل في العبودية فناء ارادته في ارادة الحق سبحانه فليس عليه عليه الصلاة والسلام الالقاء حالة تمنى هدى الكل المصادم للقدر والمنافي لما هو الاكمل ليرقى إلى الاكمل وقد حصل ذلك بهذه المرة ولذا لم يقع التلبيس مرة أخرى بل كان يرسل بعد من بين يديه ومن خلفه رصد ليعلم أن قد أبلغوا رسالة ربه سبحانه ، وفي ترتيب الالقاء على التمني مايفهم العتاب عليه ، وأما عن الثاني فبأن المستحيل المنافي للعصمة أن يزيد عليه الصلاة والسلام فيه من تلقاء نفسه أي يزيد فيه مايعلم أنه ليس منه وماهنا

ليس كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام إنما تبع فيه الالقاء الملبس عليه في حالة خاصة فقط تأديبا أن يعود لمثل تلك الحالة ، وأما عن الثالث فبانه يجوز أن يكون النبي ﷺ نطق به على فهم أنه استفهام انكارى حذف منه الهمزة أو حكاية عنهم بحذف القول وحينئذ لا يكون بعيد الالتئام ولا متناقضا ولا ممتزج المدح بالذم ولابد من التزام أحد الامرين على تقدير صحة الخبر لمكان العصمة ، والنكتة في التعبير كذلك ايهام الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم أنه عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم ويحصل ذلك مراد الله تعالى المشار اليه بقوله سبحانه (ليجعل) الخ ، وأما عن الرابع فبأنا نختار الشق الثانى بناء على أنه استفهام حذف منه الهمزة أو حكاية بحذف القول ، وعلى التقديرين يكون عليه الصلاة والسلام معتقداً لمعنى مخالف لما اعتقدوه ، ولا يلزم منه التقرير على الباطل لأنه بين بطلان معتقدهم بقوله تعالى بعد (إن هى الا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فان مالم ينزل الله تعالى به سلطانا لا ترجى شفاعته إذ لا شفاعة الا من بعد اذن الحى لقوله تعالى بعد (وكم من ملك فى السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) ❊

وأما عن الخامس فبأن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم على غير بصيرة فيما يوحى إليه فى غير تلك الحالة ، وأما قول القاضى عياض : لا يصح أن يتصور الشيطان بصورة الملك ويلبس عليه عليه الصلاة والسلام فان أراد به أنه لا يصح أن يلبس تلبيساً قادحا فهو مسلم لكنه لم يقع وإن أراد مطلقا ولو كان غير مخل فلا دليل عليه ، ودليل المعجزة إنما ينفى الاشتباه المخل بأمر النبوة المنافى للتوحيد القادح فى العصمة وماذكر غير مخل بل فيه تأديب بما يتضمن تنقية وترقية إلى الأكمل فى العبودية . وأما ماذكر ابن العربى فقياس مع الفارق لأن تصور الشيطان فى صورة النبى مطلقا منفى بالنص الصحيح وتصوره فى صورته ملبسا على الخلق إغواء بهم وهو سلطان منفى بالنص عن المخلصين، وأما تصوره فى صورة الملك فى حالة خاصة ملبسا على النبى بما لا يكون منافيا للتوحيد لما يريد الله تعالى بذلك تأديبا ولا يهامه خلاف المراد فتنة لقوم فليس من السلطان المنفى ولا بالتصور الممنوع لعدم إخلاله بمقام النبوة ❊

وأما عن السادس فبأن التقول تكلف القول ومن لا يتبع إلا ما يلقى اليه من الله تعالى حقيقة أو اعتقادا ناشئا من تلبيس غير مخل لا تكلف للقول عنده فلا تقول على الله تعالى أصلا ، وما أشبه هذه القصة بما تضمنه حديث ذى اليدين فالتلبيس عليه عليه الصلاة والسلام فى الالقاء فى حالة التمنى تأديبا كايقاع السهو عليه ﷺ فى الصلاة باعتقاد التمام تشريعا والنطق بما القاه الشيطان فى حالة خاصة بما لا ينافى التوحيد على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك تلبيسا للتأديب كالنطق بالسلام ثم بلم أنس معتقدا أنه مطابق للواقع بناء على اعتقاد التمام سهوا، ووقوع البيان على لسان جبريل عليه السلام ثم النسخ والاحكام كوقوع البيان على لسان الصحابى ثم التدارك وسجود السهو فكما أن السهو للتشريع غير قادح فى منصب النبوة كذلك الاشتباه فى الالقاء للتأديب غير قادح ، وكما أن النطق بلم أنس مع تبين أنه عليه الصلاة والسلام قد نسى صدق بناء على اعتقاد التمام سهوا كذلك النطق بما يلقيه الشيطان فى تلك الحالة على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك صدق ولا شئ من الصدق بالتقول فلا شيء من النطق بما يلقيه الشيطان فى تلك الحالة به ، وماذكر عن القاضى عياض من حكاية الاجماع على عدم جواز دخول السهو فى الأقوال التبليغية كما قال الحافظ ابن حجر متعقب ❊

وأما عن السابع فبانه لا اخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين امنوا لأن وثوق كل منهما

تابع لوثوق متبوعهم الصادق الأمين فاذا جزم بشيء أنه كذا جزموا به وإذا رجع عن شيء بعد الجزم رجعوا كما هو شأنهم في نسخ غير هذا من الآيات التي هي كلام الله تعالى لفظا ومعنى إذ قبل نسخ ما نسخ لفظه كانوا جازمين بأنهم متعبدون بتلاوته وبعد النسخ جزموا بأنهم ماهم متعبدين بتلاوته ، وما نسخ حكمه كانوا جازمين بأنهم مكلفون بحكمه وبعد النسخ جزموا بأنهم ماهم مكلفين به ، فقول البيضاوي : إن ذلك لا يندفع بقوله تعالى : (فينسخ الله) الخ لأنه أيضا يحتمله ليس بشيء ، وبيانه أنه إن أراد أنه يحتمله عند الفرق الأربع المذكورة في الآيات وهم الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم والذين أوتوا العلم والذين آمنوا فهو ممنوع لدلالة قوله تعالى: « وليعلم » الخ على انتفاء الاحتمال عند فريقين من الفرق الأربع بعد النسخ والاحكام ، وإن أراد أنه يحتمله في الجملة أي عند بعض دون بعض فهو مسلم وغير مضر لعدم إخلاله بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا، وأما إخلاله بالنسبة إلى الفريقين الآخرين فهو مراد الله عز وجل .

هذا واعترض على الجواب الأول بأن التلبيس بحيث يشتبه الأمر على النبي ﷺ فيعتقد أن الشيطان ملك مخل بمقام النبوة ونقص فيه فان الولي الذي هو دونه عليه الصلاة والسلام بمراتب لا يكاد يخفى عليه الطائع من العاصي فيدرك نور الطاعة وظلمة المعصية فكيف بمن هو سيد الانبياء ونور عيون قلوب الاولياء يلتبس عليه من هو محض نور بمن محض ديجور ، واشتباه جبريل عليه السلام عليه ﷺ في بعض المرات حتى لم يعرفه إلى أن ذهب فقال : والذي نفسي بيده ما شبه علي منذ أتاني قبل مرتي هذه وماعرفته حتى ولى إذا صح ليس من قبيل اشتباه الشيطان به عليه السلام إذ يجوز أن يكون من اشتباه ملك بملك وكل منهما نوراني ، وقد كان يأتيه ﷺ غير جبريل عليه السلام من الملائكة الكرام ، وأن يكون من اشتباه ملك بواحد من البشر نوراني أيضا لم يكن رآه عليه الصلاة والسلام قبل ذلك كالخضر وإلياس مثلا إن قلنا بحياتهما .

وأيضا قال المحققون : إن الأنبياء عليهم السلام ليس لهم خاطر شيطاني ، وكون ذلك ليس منه بل كان بمجرد القاء على اللسان دون القلب ممنوع ألا ترى أنه قال تعالى: (ألقى الشيطان في أمنيته) دون ألقى الشيطان على لسانه ، وتسمية القراءة أمنية لما أن القارىء يقدر الحروف في قلبه أولا ثم يذكرها شيئا فشيئا ، وأيضا حفظه ﷺ لذلك إلى أن أمسى كما جاء في بعض الروايات فنبهه عليه جبريل عليهما السلام يبعد كون الالقاء على اللسان فقط ، على أنا لو سلمنا ذلك وقلنا : إن الشيطان ألقى على لسانه ﷺ ولم يلق في قلبه كما هو شأن الوحي المشار اليه بقوله تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) وقلنا : إن ذلك مما يعقل لازم أن يعلم ﷺ من خلو قلبه واشتغال لسانه أن ذلك ليس من الوحي في شيء ولم يحتج إلى أن يعلمه جبريل عليه السلام ، والقول بأنه لبس الحال عليه عليه الصلاة والسلام للتأديب والترقية إلى المقام الأكمل في العبودية وهو فناء ارادته ﷺ في إرادة مولاه عز وجل حيث تمنى إيمان الكل وحرص عليه ولم يكن مراد الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت إليه لأن القائل به زعم أن التأديب بذلك كان بعد قوله تعالى (وإن كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) ولا شك أن التأديب به لم يبق ولم يذر ولم يقرن بما فيه تسلية أصلا فاذا قيل والعياذ بالله تعالى : إن ذلك لم ينجع فكيف ينجع مادونه ، وأيضا أية دلالة في الآية على التأديب وهي لم تخرج مخرج العتاب بل مخرج التسلية على أبلغ وجه عما كان يفعل المشركون من السعي في إبطال الآيات ، ولا نسلم أن

ترتيب الالقاء على التمنى مع ما في السباق والسياق مما يدل على القصاية عن ذلك يجدى نفعا فى هذا الباب كما لا يخفى على ذوى الألباب .

ويرد على قوله : إنه بعد حصول التأديب بما ذكر كان يرسل من بين يديه ومن خلفه رصد يحفظونه من القاء الشيطان أنه لم يدل دليل على تخصيص الارسال بما بعد ذلك بل الظاهر أن ذلك كان في جميع الأوقات فقد أخرج عبد بن حميد . وابن جرير عن الضحاك بن مزاحم فى قوله تعالى : (إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا) قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بعث إليه الملك بالوحى بعث معه ملائكة يحرسونه من بين يديه ومن خلفه أن يتشبه الشيطان بالملك ، وقد ذكروا أن - كان - في ذلك للاستمرار .

وأخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال : ما جاء جبريل عليه السلام بالقرآن إلى النبي ﷺ الا ومعه أربعة من الملائكة حفظة ، وهذا صريح فى ذلك ولا شك أن هذا الالقاء عند من يقول به كان عند نزول الوحى ، فقد أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق العوفى عن ابن عباس أن النبي ﷺ بينما هو يصلى إذ نزلت عليه قصة آلهة العرب فجعل يتلوها فسمعه المشركون فقالوا : إنا نسمعه يذكر آلهتنا بخير فدنوا منه فبينما هو يتلوها وهو يقول (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) ألقى الشيطان تلك الغرانيق العلا منها الشفاعة ترتجى فعلى هذا ونحوه يكون الرصد موجودا مع عدم ترتب اثره عليه ، والقول بأن جبريل عليه السلام ومن معه تنحوا عنه حتى ألقى الشيطان ما ألقى بناء على ما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال فى آية الرصد : كان النبي ﷺ قبل أن يلقى الشيطان فى أمنيته يدنون منه فلما ألقى الشيطان في أمنيته أمرهم أن يتنحوا عنه قليلا فان المراد من قوله : فيه فلما ألقى فلما أراد أن يلقى فى حيز المنع وكذا صحة هذا الخبر ، ثم أية فائدة فى أنزال الرصد إذا لم يحصل به الحفظ بل كيف يسمى رصداً . ومما ذكر فى هذا الاعتراض يعلم ما فى الجواب الثانى من الاعتراض وهو ظاهر ، وقد يقال : إن اعجاز القرآن معلوم له ﷺ ضرورة كما ذهب اليه أبو الحسن الاشعرى بل قال القاضى : إن كل بليغ أحاط بمذاهب العرب وغرائب الصنعة يعلم ضرورة إعجازه ، وذكر أن الاعجاز يتعلق بسورة أو قدرها من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل قوى البلاغة فاذا كانت آية بقدر حروف سورة وإن كانت كسورة الكوثر فهو معجز ، وعلى هذا يمتنع أن يأتى الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا بمقدار أقصر سورة منه تشبهه فى البلاغة ومتى أتى أحد بما يزعم فيه ذلك لم تنفق سوقه عند رسول الله ﷺ وكذا عند كل بليغ محيط بما تقدم ولم يخف على الرسول عليه الصلاة والسلام ولا على ذلك البليغ عدم اعجازه فلا يشتبه عنده بالقرآن أصلا ، ولا شك أن ما ألقى الشيطان على ما فى بعض الروايات حروفه بقدر حروف سورة الكوثر بل أزيد إن اعتبر الحرف المشدد بحرفين وهو وانهن لهن الغرانيق العلا وان شفاعتهن لهى التى ترتجى الوارد فيما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب .

وجاء فى رواية ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم بسند قال السيوطى : هو صحيح عن أبى العالية أنه القى تلك الغرانيق العلا وشفاعتهن ترتجى ترتضى ومثلهن لا ينسى وحروفه أزيد من حروفها إذا لم يعتبر الحرف المشدد في شيء منهما بحرفين أما إذا اعتبر فحروفها أزيد بواحد فان كان ما ذكر مما يتعلق به الاعجاز

فإن كان معجزاً لزم أن يكون من الله تعالى لامن إلقاء عدوه ضرورة عجزه كسائر الجن والإنس عن الاتيان بذلك ، وإن لم يكن مما يتعلق به الاعجاز فهو كلام غير يسير يتنبه البليغ الحاذق إذا سمعه أثناء كلام فوقه بمراتب لكونه ليس منه فيبعد كل البعد أن يخفى عليه عليه الصلاة والسلام قصوره بلاغته عن بلاغة شيء من آيات القرآن سواء قلنا بتفاوتها في البلاغة كما اختاره أبو نصر القشيري ، وجماعة أم قلنا بعدم التفاوت كما اختاره القاضي فيعتقد أنه قرآن حتى ينبهه جبريل عليه السلام لاسيما وقد تكرر على سمعه الشريف سكر الآيات ومازجت لحمه ودمه ، والواحد منا وإن لم يكن من البلاغة بمكان إذا ألف شعر شاعر وتكرر على سمعه يعلم إذا دس بيت أو شطر في قصيدة له ان ذلك ليس له وقد يطالب بالدليل فلا يزيد على قوله : لأن النفس مختلف . وهذا البعد متحقق عندي على تقدير كون الملقى مافي الرواية الشائعة وهو تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى أيضا لاسيما على قول جماعة : ان الاعجاز يتعلق بقليل القرآن وكثيره من الجمل المفيدة لقوله تعالى : « فليأتوا بحديث مثله » والقول بأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خفي عليه ذلك للتأديب فيه مافيه ، ولايبعد استحقاق قائله للتأديب *

وما ذكره في الجواب عن الثالث من أنه لا بد من حمل الكلام على الاستفهام أو حذف القول وهو دون الأول إذا صح الخبر صحيح لكن اثبات صحة الخبر أشد من خرط القتاد فإن الطاعنين فيه من حيث النقل علماء أجلاء عارفون بالغث والسمين من الاخبار وقد بذلوا الوسع في تحقيق الحق فيه فلم يروه إلا مردودا وما ألقى الشيطان إلى أوليائه معدودا وهم أكثر ممن قال بقبوله ومنهم من هو أعلم منه ، ويغلب على الظن أنهم وقفوا على رواته في سائر الطرق فرأوهم مجروحين وفات ذلك القائل بالقبول ، ولعمري أن القول بأن هذا الخبر مما ألقاه الشيطان على بعض ألسنة الرواة ثم وفق الله تعالى جمعا من خاصته لابطاله أهون من القول بأن حديث الغرانيق مما ألقاه الشيطان على لسان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نسخه سبحانه وتعالى لاسيما وهو مالم يتوقف على صحته أمر ديني ولامعنى آية ولاولا سوى أنها يتوقف عليها حصول شبه في قلوب كثير من ضعفاء المؤمنين لاتكاد تدفع إلا بجهد جهيد ، ويؤيد عدم الثبوت مخالفته لظواهر الآيات فقد قال سبحانه في وصف القرآن : (لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه تنزيل من حكيم حميد) والمراد بالباطل ما كان باطلا في نفسه وذلك الملقى كذلك وإن سوغ نطق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به تأويله بأحد التأويلين ، والمراد (بلايأتيه) استمرار النفي لانفي الاستمرار *

وقال عز وجل : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) فجيء بالجملة الاسمية مؤكدة بتأكيدين وتسلط فيها الحفظ المحذوف متعلقه إفادة للعموم على ضمير العظمة وفي ذلك من الدلالة على الاعتناء بأمر القرآن مافيه *

وقد استدل بالآية من استدل على حفظ القرآن من الزيادة والنقص وما علينا ما قيل في ذلك ،

وكون الالقاء المذكور لاينافي الحفظ لأنه نسخ ولم يبق إلا زمانا يسيرا لايخلو عن نظر ، والظاهر أنه وإن لم ينافي الحفظ في الجملة لكنه ينافي الحفظ المشار اليه في الآية على مايقتضيه ذلك الاعتناء ، ثم إن قيل : بما روي عن الضحاك من أن سورة الحج كلها مدنية لزم بقاء ماألقى الشيطان قرآنا في اعتقاد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين زمانا طويلا والقول بذلك من الشناعة بمكان ، وقال جل وعلا : (إن هو إلا وحي يوحى) والظاهر أن الضمير لما ينطق به عليه الصلاة والسلام مما يتعلق بالدين ، ومن هنا

أخرج الدارمي عن يحيى بن أبي كثير أنه قال: كان جبريل عليه السلام ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ،

والمتبادر من لحن الخطاب أن جميع ما ينطق به عليه الصلاة والسلام من ذلك ليس عن إلقاء شيطاني كما أنه ليس عن هوى ، وبقيت آيات أخر في هذا الباب ظواهرها تدل على المدعى أيضا ، وتأويل جميع الظواهر الكثيرة لقول شرذمة قليلة بصحة الخبر المنافي لها مع قول جم غفير بعد الفحص التام بعدم صحته مما لا يميل إليه القلب السليم ولا يرتضيه ذو الطبع المستقيم ، ويبعد القول بثبوته أيضا عدم اخراج أحد من المشايخ الكبار له في شيء من الكتب الست مع أنه مشتمل على قصة غريبة وفي الطباع ميل إلى سماع الغريب وروايته ومع اخراجهم حديث سجود المشركين معه ﷺ حين سجد آخر النجم ، فقد روى البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائي ، وغيرهم عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قرأ والنجم فسجد فيها وسجد كل من كان معه غير أن شيخا(١) من قريش أخذ كفا من حصى أو تراب ورفعه إلى جبهته وقال : يكفيني هذا . وروى البخاري أيضا ، والترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والانس إلى غير ذلك ، وليس لأحد أن يقول : إن سجود المشركين يدل على أنه كان في السورة ما ظاهره مدح آلهتهم والا لما سجدوا لأنا نقول : يجوز أن يكونوا سجدوا لدهشة أصابتهم وخوف اعتراهم عند سماع السورة لما فيها من قوله تعالى (وأنه أهلك عادا الأولى وثمود فما أبقى وقوم نوح من قبل إنهم كانوا هم أظلم وأطغى والمؤتفكة أهوى فغشاها ما غشى) إلى آخر الآيات فاستشعروا نزول مثل ذلك بهم ، ولعلهم لم يسمعوا قبل ذلك مثلها منه ﷺ وهو قائم بين يدي ربه سبحانه في مقام خطير وجمع كثير وقد ظنوا من ترتيب الامر بالسجود على ما تقدم أن سجودهم ولو لم يكن عن إيمان كاف في دفع ما توهموه ، ولا تستبعد خوفهم من سماع مثل ذلك منه ﷺ فقد نزلت سورة حم السجدة بعد ذلك كما جاء مصرحا به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول الاتقان فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها (فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود) أمسك على فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وناشده الرحم واعتذر لقومه حين ظنوا به أنه صبأ وقال: كيف وقد علمتم أن محمدا إذا قال شيئا لم يكذب فخفت أن ينزل بكم العذاب . وقد أخرج ذلك البيهقي في الدلائل وابن عساكر في حديث طويل عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه *

ويمكن أن يقال على بعد : إن سجودهم كان لاستشعار مدح آلهتهم ولا يلزم منه ثبوت ذلك الخبر لجواز أن يكون ذلك الاستشعار من قوله تعالى (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) بناء على أن المفعول محذوف وقدروه حسبما يشتهون أو على أن المفعول (ألكم الذكر وله الأنثى) وتوهموا أن مصب الانكار فيه كون المذكورات إناثا والحب للشيء يعمي ويصم ، وليس هذا بأبعد من حملهم تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى على المدح حتى سجدوا لذلك آخر السورة مع وقوعه بين ذمين المانع من حمله على المدح في البين كما لا يخفى على من سلمت عين قلبه عن الغين ،

واعترض على الجواب الرابع بأن سجودهم كان مع رسول الله ﷺ آخراً بعد سماع قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فكان ينفي التنبيه بعد السجود ، ولعلهم أرجعوا ضمير (هي) للاسماء وهي قولهم اللات والعزى ومناة كما هو أحد احتمالين فيه ذكرهما الزمخشري ، فيكون

---

(١) جاء في رواية انه أمية بن خلف اه منه

المعنى ما هذه الاسماء إلا أسماء سميتم بها بهواكم وشهوتكم ليس لكم على صحة التسمية بها برهان تتعلقون به ، وحينئذ لا يكون فيه دليل على رد ما فهموه مما ألقى الشيطان من مدح آلهتهم بأنها الغرانيق العلا ، ويحتمل أمور أولوه على وجه آخر وباب التأويل واسع .

واعترض على قوله في الجواب الخامس : إن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضي أن يكون ﷺ على غير بصيرة فيما يوحى اليه في غير تلك الحالة بأن المعترض لم يرد أنه إذا اشتبه الامر عليه عليه الصلاة والسلام مرة يلزم أن يكون على غير بصيرة فيما يوحى اليه في غيرها بل أراد أن اللائق بمقام النبي ﷺ أن يكون على بصيرة في جميع ما يوحى اليه وأنه متى اشتبه عليه عليه الصلاة والسلام في حالة من الأحوال لم تبق الكلية كلية وهو خلاف المراد .

وفي التنقيح أن الوحي إما ظاهر أو باطن أما الظاهر فثلاثة أقسام ، الاول ماثبت بلسان الملك فوقع في سمعه ﷺ بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والمراد بها كما قال ابن ملك : العلم الضروري بأن المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل ، والثاني ماوضح له ﷺ باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » الحديث وهذا يسمى خاطر الملك ، والثالث ماتبدى لقلبه الشريف بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده كما قال تعالى (لتحكم بين الناس بما أراك الله) وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للولي فانه لايكون حجة على غيره ، وأما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف إلى آخر ماقال ، وهو ظاهر في أنه ﷺ على بصيرة في جميع ما يوحى إليه من القرآن لأنه جعله من القسم الاول من أقسام الوحي الظاهر ، ويعلم منه عدم ثبوت تكلمه ﷺ بما ألقى الشيطان لأنه عند زاعمه يكون قد اعتقده عليه الصلاة والسلام قرآنا ووحيا من الله تعالى فيجب على ماسمعت أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم ذلك علما ضروريا فحيث أنه ليس كذلك في نفس الأمر يلزم انقلاب العلم جهلا ، وامتناء هذه المادة من العموم مما لادليل عليه عند الزاعم سوى الخبر الذي زعم صحته وبنى عليه تفسير الآية بما فسرها به وذلك أول المسئلة .

ويجوز أن يقال : إنه أراد أنه إذا وقع الاشتباه مرة اقتضى أن لايكون عليه الصلاة والسلام على بصيرة في شيء مما يوحى إليه بعد لأن احتمال التأديب على تعاطي ماليس أكمل بالنسبة إليه ﷺ قائم والعصمة من ذلك ممنوعة فقد وقع منه ﷺ بعد هذه القصة التي زعمها الخصم ماعوتب عليه كقصة الاسراء المشار اليها بقوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) الآية ، وكقصة الاذن المشار إليها بقوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وكقصة زينب رضي الله تعالى عنها المشار إليها بقوله تعالى (وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) ودعوى أن التأديب بذلك على غير التمني بما لاتقتضيه الحكمة فلا يمكن وقوعه مما لم يقم عليه دليل ، وقصارى ماتفيده الآية أن الالقاء مشروط بالتمني أو في وقته بناء على الخلاف في أن (إذا) للشرط أو لمجرد الظرفية وعند انتفاء ذلك الشرط أو عدم تحقق ذلك الوقت يبقى الالقاء على العدم الأصلي إن لم يكن هناك مايقوم مقام ذلك الشرط أو ذلك الوقت .

ولا شك أن صدور خلاف الأكمل لاسيما إذا كان كالتمني أو فوقه أو وقت صدوره عما يقوم مقام ذلك فيما يقتضيه فيلزم حينئذ أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم في كل وحي متوقفا غير جازم بأنه وحي لاتلبيس إلى أن يتضح له عليه الصلاة والسلام عدم صدور خلاف الأكمل بالنسبة إليه منه وفي ذلك من البشاعة ما فيه.

واعترض على قوله في الجواب أيضا: إن ماقاله ابن العربي قياس مع الفارق الخ بأنه غير حاسم للقيل والقال إذ لنا أن نقول: خلاصة ما أشار إليه ابن العربي أنه قد صح بل تواتر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من رآني في المنام فقد رآني حقا فإن الشيطان لايتمثل بي» والظاهر أنه لا يتمثل به صلى الله تعالى عليه وسلم أصلا لا للمخلصين ولا لغيرهم لعموم «من» ولزوم مطابقة التعليل المعلل وإذا لم يتمثل مناما فلأن لا يتمثل يقظة من باب أولى، وعلله الشراح بلزوم اشتباه الحق بالباطل.

وقالت الصوفية في ذلك: إن المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم وإن ظهر بجميع أسماء الحق تعالى وصفاته تخلقا وتحققا فمقتضى رسالته للخلق أن يكون الأظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق سبحانه وأسمائه جل شأنه الهداية والاسم الهادي والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان فلا يظهر أحدهما بصفة الآخر، والنبي ﷺ خلق للهداية فلو ساغ ظهور إبليس بصورته لزال الاعتماد عليه عليه الصلاة والسلام فلذلك عصمت صورته ﷺ عن أن يظهر بها شيطان اهـ، ولا شك أن نسبة جبريل عليه السلام إليه ﷺ وكذا إلى سائر إخوانه الأنبياء عليهم السلام نسبة النبي ﷺ إلى الأمة فإذا استحال تمثل الشيطان بالنبي يقظة أو مناما لأحد من أمته مخلصا أو غير مخلص خوف الاشتباه وزوال الاعتماد وكمال التضاد فليقل باستحالة تمثله بجبريل عليه السلام لذلك ومن ادعى الفرق فقد كابر.

وتعقب ماذكره في الجواب السادس بأن كون المتبع لمايعتقده وحيا للتلبيس غير منقول صحيح إلا أن القول باعتقاد ما ليس قرآنا قرآنا للتلبيس الناشيء عن إرادة التأديب بسبب تمني إيمان الجميع الغير المراد له تعالى ليس به، وكون التلبيس للتأديب كالسهو في الصلاة للتشريع لايخفى مافيه.

وأورد على قوله في الجواب السابع: إنه لاإخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما تابع لوثوق متبوعهم الصادق الأمين ﷺ أنه إذا فتح باب التلبيس لايوثق بالوثوق في شيء أصلا لجواز أن يكون كل وثوق ناشئا عن تلبيس كالوثوق بأن تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى قرآن فلما تطرق الاحتمال الوثوق جاز أن يتطرق الرجوع ولايظهر فرق بينهما فلا يعول حينئذ على جزم ولا على رجوع. وقوله فيما ذكره البيضاوي عليه الرحمة: ليس بشيء ليس بشيء لأن منع الاحتمال عند الفرق الأربع بعد القول بجواز التلبيس مكابرة والآية التي ادعى دلالتها على انتفاء الاحتمال عند فريقين بعد النسخ والإحكام فيها أيضا ذلك الاحتمال، والحق أنه لايكاد يفتح باب قبول الشرائع ما لم يسد هذا الباب.

ولايجدي نفعا كون الحكمة المشار اليها بقوله تعالى (والله عليم حكيم) آبية عن بقاء التلبيس فلا أقل من أن يتوقف قبول معظم مايجيء به النبي عليه الصلاة والسلام إلى أن يتبين كونه ليس داخلا في باب التلبيس

مع أنا نرى الصحابة رضي الله تعالى عنهم يسارعون إلى امتثال الأوامر عند اخباره صلى الله تعالى عليه وسلم اياهم بوحي الله تعالى اليه بها من غير انتظار مجيء بعد ذلك فيها يحقق أنها ليست عن تلبيس فافهم والله تعالى الموفق *

وتوسط جمع في أمر هذه القصة فلم يثبتوها كما أثبتها الكوراني عفا الله تعالى عنه من أنه ﷺ نطق بما نطق عنده معتقداً للتلبيس أنه وحي حاملا له على خلاف ظاهره ولم ينفوها بالكلية كما فعل أجلة اثبات واليه أميل بل أثبتوها على وجه غير الوجه الذي اثبته الكوراني واختلفوا فيه على أوجه تعلم مما أسلفناه من نقل الأقوال في الآية، وكلها عندي مما لا ينبغي أن يلتفت اليها. وفي شرح الجوهرة الأوسط أن حديث تلك الغرانيق الخ ظاهره مخالف للقواطع فيجب تأويله إن صح بما هو مذكور في موضعه مما أقربه على نظر فيه أن الشيطان ترصد قراءته عليه الصلاة والسلام وكان يرتل القراءة إذ ذاك عند البيت فحين انتهى عليه الصلاة والسلام إلى قوله تعالى (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) وكان منه عليه الصلاة والسلام وقفة ما للترتيل أدرج ذلك في تلاوته محاكيا صوته صلى الله تعالى عليه وسلم فظن أنه من قوله عليه الصلاة والسلام وليس به انتهى، والنظر الذي أشار اليه لا يخفى على من أحاط بما قدمناه خبرا واخذت العناية بيديه، وأقبح الأقوال التي رأيناها في هذا الباب وأظهرها فسادا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادخل تلك الكلمة من تلقاء نفسه حرصا على إيمان قومه ثم رجع عنها، ويجب على قائل ذلك التوبة كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، وقريب منه ما قيل إنها كانت قرآنا منزلا في وصف الملائكة عليهم السلام فلما توهم المشركون أنه يريد عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم بها نسخت، وأنت تعلم أن تفسير الآية أعني قوله تعالى (وما أرسلنا) الخ لا يتوقف على ثبوت أصل لهذه القصة، وأقرب ما قيل في تفسيرها على القول بعدم الثبوت ما قدمناه، وقيل: هو بعيد صدقوا لكن عن ايهام الاخلال بمقام النبوة ونحو ذلك، واستفت قلبك إن كنت ذا قلب سليم. هذا وأخرج عبد ابن حميد. وابن الانباري في المصاحف عن عمرو بن دينار قال: كان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يقرأ (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث) فنسخ (ولا محدث) والمحدثون صاحب يس. ولقمان. ومؤمن من آل فرعون. وصاحب موسى عليه السلام * ﴿الْمُلْكُ﴾ أي السلطان القاهر والاستيلاء التام والتصرف على الاطلاق ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ أي يوم إذ تأتيهم الساعة أو عذابها، وقيل أي يوم إذ تزول مريتهم وليس بذاك، ومثله ما قيل أي يوم إذ يؤمنون ﴿لِلَّهِ﴾ وحده بلا شريك أصلا بحيث لا يكون فيه لأحد تصرف من التصرفات في أمر من الأمور لا حقيقة ولا مجازا ولا صورة ولا معنى كما في الدنيا فإن للبعض فيها تصرفا صوريا في الجملة والتنوين في إذ عوض عن المضاف اليه، واضافة يوم اليه من اضافة العام إلى الخاص وهو متعلق بالاستقرار الواقع خبرا، وقوله سبحانه ﴿يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ جملة مستأنفة وقعت جواب سؤال نشأ من الاخبار بكون الملك يومئذ لله، وضمير الجمع للفريقين المؤمنين والكافرين لذكرهما أولا واشتمال التفصيل عليهما آخرا، نعم ذكر الكافرين قبله ربما يوهم تخصيصه بهم كأنه قيل: فماذا يصنع سبحانه بالفريقين حينئذ؟ فقيل: يحكم بينهم بالمجازاة، وجوز أن تكون حالا من الاسم الجليل ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ وهم الذين لا مرية لهم فيما اشير اليه سابقا كيفما كان متعلق الايمان ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ٥٦﴾ أي مستقرون في جنات مشتملة على النعم

الكثيرة ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ وهم الذين لا يزالون في مرية من ذلك ، وفي متعلق الكفر احتمالات كاحتمالات متعلق الايمان وزيادة وهي احتمال أن يكون متعلقه الآيات ، والظاهر أن المراد بها الآيات التنزيلية وجوز أن يراد بها الادلة وأن يراد بها الاعم ويتحصل مما ذكر خمسة عشر احتمالا في الآية ، ولعل أولاها ماقرب به العطف إلى التأسيس فتأمل ، والموصول مبتدأ أول وقوله تعالى ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ مبتدأ ثان وهو اشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، ومافيه من معنى البعد للايذان ببعد المنزلة في الشر والفساد ، وقوله سبحانه ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ ﴾ جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وقعت خبرا للمبتدأ الثاني أو (لهم) خبر له و(عذاب) مرتفع على الفاعلية بالاستقرار في الجار والمجرور لاعتماده على المبتدا وجملة المبتدا الثاني وخبره خبر للمبتدا الاول ، وتصديره بالفاء قيل للدلالة على أن تعذيب الكفار بسبب قبائحهم ولذا جيء بأولئك ،

وقيل لهم عذاب بلام الاستحقاق وكان الظاهر في عذاب كما قيل (في جنات) وجعل تجريد خبر الموصول الأول عنها للايذان بأن إثابة المؤمنين بطريق التفضل لا لايجاب محاسنهم إياها ، ولا ينافي ذلك قوله تعالى (فلهم أجر غير ممنون) ونحوه لأنها بمقتضى وعده تعالى على الاثابة عليها قد تجعل سببا ، وقيل جيء بالفاء لأن الكلام لخروجه مخرج التفصيل بتقدير أما فكأنه قيل : فأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا فأولئك الخ وليس بشيء لأن ذلك يقتضي تقدير أما في قوله تعالى (فالذين آمنوا) الخ ولا يتسنى فيه لعدم الفاء في الخبر وقوله تعالى ﴿ مُهِينٌ ٥٧ ﴾ صفة لعذاب مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة ، ولم يتعرض لوصف هؤلاء الكفرة بعمل السيئات كما تعرض لوصف المؤمنين بعمل الصالحات قيل لظهور عدم اتصافهم بغيره أعني العمل الصالح الذي شرعه الله تعالى على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام بعد كفرهم وتكذيبهم بالآيات ، وقيل مبالغة في تهويل أمر الكفر حيث أخبر سبحانه أن للمتصف به دون عمل السيئات عذابا مهينا ولو تعرض لذلك لأفاد أن ذلك العذاب للمتصف بالمجموع فيضعف التهويل ، والقول بأن المراد من التكذيب بالآيات عمل السيئات أو في الكلام صنعة الاحتباك والأصل فالذين آمنوا وصدقوا بآياتنا وعملوا الصالحات في جنات النعيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا وعملوا السيئات فأولئك لهم عذاب مهين خلاف الظاهر كما لا يخفى ،

﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أي في الجهاد حسبما يلوح به قوله تعالى ﴿ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا ﴾ أي في تضاعيف المهاجرة . وقرأ ابن عامر (قتلوا) بالتشديد ، ومحل الموصول الرفع على الابتداء ، وقوله تعالى ﴿ لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ ﴾ جواب لقسم محذوف والجملة خبره على الاصح من جواز وقوع القسم وجوابه خبرا ، ومن منع أضمر قولا هو الخبر والجملة محكية به . وقوله سبحانه ﴿ رِزْقًا حَسَنًا ﴾ اما مفعول ثان ليرزق على أنه من باب النقض والذبح أي مرزوقا حسنا أو مصدر مبين للنوع ، والمراد به عند بعض مايكون للشهداء في البرزخ من الرزق ، ويؤيده ماأخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « من مات مرابطا أجرى عليه الرزق وأمن من الفتانين واقرؤا إن شئتم والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أوماتوا إلى قوله تعالى حليم » وقد نص سبحانه في آية أخرى على أن الذين يقتلون في سبيل الله تعالى أحيا

عند ربهم يرزقون وليس ذلك فى تلك الآية إلا فى البرزخ وقال آخرون : المراد به مالا ينقطع أبداً من نعيم الجنة . ورد بأن ذلك لا اختصاص له بمن هاجر فى سبيل الله ثم قتل أو مات بل يكون المؤمنين كلهم *

وتعقب بأن عدم الاختصاص ممنوع فان تنكير (رزقا) يجوز أن يكون للتنويع ويختص ذلك النوع بأولئك المهاجرين ، وقيل المراد تشريفهم وتبشيرهم بهذا الوعد الصادر ممن لا يخلف الميعاد المقترن بالتأكيد القسمي ويكفي ذلك فى تفضيلهم على سائر المؤمنين كما فى المبشرين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم وفيه نظر *

وقال الكلبي : هو الغنيمة ، وقال الاصم : هو العلم والفهم كقول شعيب عليه السلام (ورزقني منه رزقا حسنا) ويرد عليهما أنه تعالى جعل هذا الرزق جزاء على قتلهم أو موتهم فى تضاعيف المهاجرة فى سبيل الله تعالى فلا يصح أن يكون فى الدنيا ، ولعل قائل ذلك يقول : إنه فى الآخرة وفيها تتفاوت مراتب العلم أيضا *

وظاهر الآية على ماقيل : استواء من قتل ومن مات مهاجراً فى سبيل الله تعالى فى الرتبة وبه أخذ بعضهم ، وذكر أنه لما مات عثمان بن مظعون . وأبو سلمة بن عبد الأسد قال بعض الناس : من قتل من المهاجرين أفضل ممن مات حتف أنفه فنزلت الآية مسوية بينهم *

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن فضالة بن عبيد الأنصارى الصحابي أنه كان بموضع فمروا بجنازتين إحداهما قتيل والأخرى متوفى فمال الناس على القتيل فى سبيل الله تعالى فقال : والله ماأبالى من أى حفرتيهما بعثت اسمعوا كتاب الله تعالى فقال : (والذين هاجروا فى سبيل الله ثم قتلوا أوماتوا) الآية *

ويؤيد ذلك بما روى عن أنس قال : قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « المقتول فى سبيل الله تعالى والمتوفى فى سبيل الله تعالى بغير قتل هما فى الأجر شريكان » فان ظاهر الشركة يشعر بالتسوية ، وظاهر القول بالتسوية أن المتوفى مهاجراً فى سبيل الله تعالى شهيداً كالقتيل وبه صرح بعضهم ، وفى البحر أن التسوية فى الوعد بالرزق الحسن لا تدل على تفضيل فى المعطى ولا تسوية فان يكن تفضيل فمن دليل آخر ، وظاهر الشريعة أن المقتول أفضل انتهى ، وماتقدم فى سبب النزول غير مجمع عليه ، فقد روى أن طوائف من الصحابة رضى الله تعالى عنهم قالوا : يانبى الله هؤلاء الذين قتلوا قد علمنا ماأعطاهم الله تعالى من الخير ونحن نجاهد معك كما جاهدوا فما لنا إن متنا معك فنزلت ، واستدل بعضهم بهذا أيضاً على التسوية ، وقال مجاهد : نزلت فى طوائف خرجوا من مكة إلى المدينة للهجرة فتبعهم المشركون وقاتلوهم ، وعلى هذا القول ليس المراد من المهاجرة فى سبيله تعالى المهاجرة فى الجهاد ، وأياً ما كان فهذا ابتداء كلام غير داخل فى حيز التفصيل . ويوهم ظاهر كلام بعضهم الدخول وانه تعالى أفراد المهاجرين بالذكر مع دخولهم دخولا أوليا فى الذين آمنوا وعملوا الصالحات تفخيما لشأنهم وهو كما ترى ، ﴿ وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٥٨ ﴾ فانه جل وعلا يرزق بغير حساب مع أن مايرزقه قد لا يقدر عليه أحد غيره سبحانه وأن غيره تعالى إنما يرزق مما رزقه هو جل شأنه *

واستدل بذلك على أنه قد يقال لغيره تعالى رازق والمراد به معطى ، والأولى عندى أن لا يطلق رازق على غيره تعالى وأن لا يتجاوز عما ورد *

وأما اسناد الفعل إلى غيره تعالى كرزق الامير الجندى وأرزق فلانا من كذا فهو أهون من اطلاق رازق ولعله مما لا بأس به ، وصرح الراغب بأن الرزاق لا يقال إلا لله تعالى ، والجملة اعتراض تذييلى مقرر لما قبله *

وقوله تعالى ﴿ لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ ﴾ استئناف مقرر لمضمون قوله سبحانه (ليرزقنهم الله) أو بدل منه مقصود منه تأكيده . و (مدخلا) إما اسم مكان أريد به الجنة كما قال السدي وغيره أو درجات فيها مخصوصة بأولئك المهاجرين كما قيل ، وقيل هو خيمة من درة بيضاء لا فصم فيها ولا وصم لها سبعون ألف مصراع ، أو مصدر ميمي ، وهو على الاحتمال الاول مفعول ثان للادخال وعلى الثاني مفعول مطلق ، ووصفه بيرضونه على الاحتمالين لما أنهم يرون إذا أدخلوا مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وقيل على الثاني : إن رضاهم لما أن ادخالهم من غير مشقة تنالهم بل براحة واحترام .

وقرأ أهل المدينة (مدخلا) بالفتح والباقون بالضم ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ ﴾ بالذي يرضيهم فيعطيهم إياه أو لعليم بأحوالهم وأحوال اعدائهم الذين هاجروا لجهادهم ﴿ حَلِيمٌ ٥٩ ﴾ فلا يعاجل اعداءهم بالعقوبة ، وبهذا يظهر مناسبة هذا الوصف لما قبله وفيه أيضا مناسبة لما بعد ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ قد تحقق أمره ﴿ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ﴾ أي من جازى الجاني بمثل ما جنى به عليه ، وتسمية ما وقع ابتداء عقابا مع أن العقاب كما قال غير واحد جزاء الجناية لأنه يأتي عقبها وهو في الأصل شيء يأتي عقب شيء للمشاكلة أو لأن الابتداء لما كان سببا للجزاء أطلق عليه مجازا مرسلا بعلاقة السببية ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يقال : لا مشاكلة ولا مجاز بناء على أن العرف جار على إطلاقه على ما يعذب به وإن لم يكن جزاء جناية ، و (من) موصولة ويجوز أن تكون شرطية سد جواب القسم الآتي مسد جوابها ، والجملة مستأنفة ، والباء في الموضعين قيل للسبب لا للآلة وإليه ذهب أبو البقاء ، وقال الخفاجي : باء (بمثل) آلية لا سببية لئلا يتكرر مع قوله تعالى (به) والمنساق إلى ذهني القاصر كونها في الموضعين للآلة وفيما ذكره الخفاجي نظر فتأمل .

﴿ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ ﴾ بالمعاودة إلى العقاب ﴿ لَيَنصُرَنَّهُ اللَّهُ ﴾ على من بغى عليه لامحالة عند كره للانتقام منه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ٦٠ ﴾ تعليل للنصرة حيث كانت لمن ارتكب خلاف الأولى من العفو عن الجاني المندوب إليه والمستوجب المدح عنده تعالى ولم ينظر في قوله تعالى (فمن عفا وأصلح فأجره على الله . وأن تعفوا أقرب للتقوى . ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) بأن ذلك لأنه لا يلوم على ترك الأولى إذا روعي الشريطة وهي عدم العدوان . وفيه تعريض بمكان أولية العفو لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جناية ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار للاشارة إلى أن ذلك من مقتضى الالوهية .

وحمل الجملة على ماذكر أحد أوجه ثلاثة ذكرها الزمخشري في بيان مطابقة ذكر العفو الغفور هذا الموضع . وثانيها أنه دل بذلك على أنه تعالى قادر على العقوبة لأنه لا يوصف بالعفو إلا القادر على ضده .

قال في الكشف : فهو أي (إن الله) الخ على هذا أيضا تعليل للنصرة وأن المعاقب يستحق فوق ذلك وإنما الاكتفاء بالمثل لمكان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه ، وفيه ادماج أيضا للحث على العفو وهذا وجه وجيه اه ، وثالثها أنه دل بذلك على نفي اللوم على ترك الأولى حسبما قرر أولا إلا أن الجملة عليه خبر ثان لقوله تعالى (من عاقب بمثل ما عوقب به) والخبر الآخر قوله تعالى (لينصرنه الله) فيكون قد أخبر عنه بأنه لا يلومه على ترك العفو وأنه ضامن لنصره في إخلاله ثانيا بذلك .

وجعل ذلك بعضهم من التقديم والتأخير ولاضرورة اليه ، وقيل: إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى بل لأن المماثلة من كل الوجوه متعسرة فيحتاج للعفو عما وقع فيها وليس بذاك . ونقل الطيبي عن الامام أن الآية نزلت في قوم مشركين لقوا قوما من المسلمين لليلتين بقيتا من المحرم فقالوا : إن أصحاب محمد ﷺ يكرهون القتال في الشهر الحرام فاحملوا عليهم فناشدهم المسلمون بأن يكفوا عن القتال فأبوا فقاتلوهم فنصر المسلمون ووقع في أنفسهم شيء من القتال في الشهر الحرام فأنزل الله تعالى الآية ، ثم قال : فعلى هذا أمر المطابقة ظاهر ويكون أوفق لتأليف النظم ، وذلك أن لفظة (ذلك) فصل للخطاب وقوله تعالى (ومن عاقب) شروع في قصة أخرى لأولئك السادة بعد قوله سبحانه (والذين هاجروا) الآيتين اهـ .

وتعقب بأن الآية تقتضي ابتداء ثم جزاء ثم بغيا ثم جزاء والقصة لم تدل عليه إلا أن يجعل مابينهم من التعادي معاقبة بالمثل ويجعل البغي مناواتهم اقتال المسلمين في الشهر الحرام وهو خلاف الظاهر ، وأما الموافقة لتأليف النظم فعلى ما ذكره غيره أبين لأنه لما ذكر حال المقتولين منهم والميتين منهم قبل الأمر ذلك فيما يرجع إلى حال الآخرة وفيما يرجع إلى حال الدنيا إنهم لهم المنصورون لأنهم بين معاقب وعاف وكلاهما منصوران أما الأول فنصا وأما الثاني فن فحوى الخطاب أعني مفهوم الموافقة ، وفيه وعيد شديد للباغي وأنه مخذول في الدارين مملوك في قرن من كان في مرية حتى أتته الساعة أو العذاب اهـ ، وهو كلام رصين ، ولا ينكر عليه قولهم : إنه أتى بذلك الاقتضاب فتأمل . وعن الضحاك أن الآية مدنية وهي في القصاص والجراحات .

واستدل بها الشافعي على وجوب رعاية المماثلة في القصاص ، وعندنا لاقود إلا بالسيف كما جاء في الخبر والمراد به السلاح وخبر « من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه » لم يصح وبتسليم صحته محمول على السياسة . وينبغي أن يعلم أن المعاقبة بالمثل على الاطلاق غير مشروعة فان الرجل قد يعاقب بنحو يازاني وقد قالوا : إنه إذا قيل لهذلك فقال لا بل أنت زان حد هو والقائل الأول فليحفظ ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى النصر المدلول عليه بقوله تعالى (لينصرنه) ومافيه من معنى البعد للايذان بعلو رتبته ، وقيل لعدم ذكر المشار إليه صريحا ، ومحله الرفع على الابتداء وخبره قوله سبحانه :﴿بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ والباء فيه سببية ، والسبب مادل عليه مابعد بطريق اللزوم أي ذلك النصر كائن بسبب أن الله تعالى شأنه قادر على تغليب بعض مخلوقاته على بعض والمداولة بين الأشياء المتضادة ومن شأنه ذلك .

وعبر عن ذلك بادخال أحد الملوين في الآخر بأن يزيد فيه ماينقص من الآخر كما هو الاوفق بالايلاج أو بتحصيل أحدهما في مكان الآخر كما قيل لا بأن يجعل بين كل نهارين ليلا وبين كل ليلين نهارا كما قد توهم لكونه أظهر المواد وأوضحها أو كائن بسبب أنه تعالى خالق الليل والنهار ومصرفهما فلا يخفى مايجرى فيهما على ايدي عباده من الخير والشر والبغي والانتصار كما قيل ، وعلى الاول قوله تعالى :﴿ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ ﴾ بكل المسموعات التي من جملتها ما يقول المعاقب ﴿ بَصِيرٌ ٦١ ﴾ بكل المبصرات التي من جملتها مايقع منه من الافعال من تتمة الحكم لابد منه إذ لابد للناصر من القدرة على نصر المظلوم ومن العلم بأنه كذلك ، وعلى الثاني هو تتميم وتأكيد والاول اولى ، وقيل : لايبعد أن يكون المعنى ذلك النصر بسبب تعاقب الليل والنهار وتناوب الازمان والادوار

إلى أن يجيء الوقت الذي قدره الملك الجبار لانتصار المظلوم وغلبته، وفيه أنه لا يحصل له مالم يلاحظ قدرة الفاعل لذلك. وقيل: يجوز أن تكون الإشارة إلى الاتصاف بالعفو والغفران أي ذلك الاتصاف بسبب أنه تعالى لم يؤاخذ الناس بذنوبهم فيجعل الليل والنهار سرمدا فتتعطل المصالح، وفيه أنه مع كونه لا يناسب السياق غير ظاهر لاسيما إذا لوحظ عطف قوله تعالى (وأن الله سميع بصير) على مدخول الباء فيما قبل، نعم الإشارة إلى الاتصاف في قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ فالمعنى ذلك الاتصاف بكمال القدرة الدال عليه قوله تعالى (يولج الليل في النهار) الخ وكمال العلم الدال عليه (سميع بصير) بسبب أن الله تعالى الواجب لذاته الثابت في نفسه وحده فإن وجوب وجوده ووحدته يستلزمان أن يكون سبحانه هو الموجد لسائر المصنوعات والبديء إيجاده لذلك حيث كان على أبدع وجه وأحكمه من كمال العلم على ما بين في موضعه، وقيل: إن وجوب الوجود ووحدته متكفل بكل كمال حتى الوحدة أو المعنى ذلك الاتصاف بسبب أن الله تعالى الثابت الإلهية وحده ولا يصلح لها إلا من كان كامل القدرة كامل العلم ﴿وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ﴾ إلها ﴿هُوَ الْبَاطِلُ﴾ أي المعدوم في حد ذاته أو الباطل الإلهية، والحصر يحتمل أن يكون غير مراد وإنما جيء به للمشاكلة ويحتمل أن يكون مرادا على معنى أن جميع ما يدعون من دونه هو الباطل لا بعضه دون بعض، وقيل هو باعتبار كمال بطلانه وزيادة هو هنا دون ما في سورة لقمان من نظير هذه الآية لأن ما هنا وقع بين عشر آيات كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ولهذا أيضا زيدت اللام في قوله تعالى الآتي (وإن الله لهو الغني الحميد) دون نظيره في تلك السورة، ويمكن أن يقال تقدم في هذه السورة ذكر الشيطان فلهذا ذكرت هذه المؤكدات بخلاف سورة لقمان فإنه لم يتقدم ذكر الشيطان هناك بنحو ما ذكر هنا قاله النيسابوري، ويجوز أن يكون زيادة (هو) في هذا الموضع لأن المقام فيه أريد منه في ذلك الموضع فتأمل ﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ﴾ على جميع الأشياء ﴿الْكَبِيرُ ٦٢﴾ عن أن يكون له سبحانه شريك لا شيء أعلى منه تعالى شأنا وأكبر سلطانا.

وقرأ الحسن (وإن ما) بكسر الهمزة، وقرأ نافع وابن كثير وابن عامر وأبو بكر (تدعون) بالتاء على خطاب المشركين، وقرأ مجاهد واليماني وموسى الأسواري (يدعون) بالياء التحتية مبنيا للمفعول على أن الواو لما فإنه عبارة عن الآلهة، وأمر التعبير عنها بما ثم إرجاع ضمير العقلاء إليها ظاهر فلا تغفل.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ أي من جهة العلو ﴿مَاءً﴾ أي ألم تعلم ذلك، ويجوز كون الرؤية بصرية نظرا لهذا المنزل، والاستفهام للتقرير، وقوله تعالى ﴿فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ أي فتصير، وقيل تصبح على حقيقتها والحكم بالنظر إلى بعض الأماكن تمطر السماء فيها ليلا فتصبح الأرض مخضرة، والأول أولى عطف على (أنزل) والفاء مغنية عن الرابط فلا حاجة إلى تقدير بإنزاله، والتعقيب عرفي أو حقيقي وهو إما باعتبار الاستعداد التام للاخضرار أو باعتبار نفسه وهو كما ترى، ويجوز أن تكون الفاء لمحض السببية فلا تعقيب فيها، والعدول عن الماضي إلى المضارع لإفادة بقاء أثر المطر زمانا بعد زمان كما تقول: أنعم علي فلان عام كذا فأروح وأغدو شاكرا له ولو قلت: فرحت وغدوت لم يقع ذلك الموقع أو لاستحضار الصورة البديعة ولم ينصب الفعل في جواب الاستفهام هنا في شيء من القراءات فيما نعلم وصرح غير واحد بامتناعه، ففي البحر أنه

يمتنع النصب هنا لأن النفي إذا دخل عليه الاستفهام وإن كان يقتضي تقريرا في بعض الكلام هو معامل معاملة النفي المحض في الجواب ألا ترى قوله تعالى (ألست بربكم قالوا بلى) وكذلك في الجواب بالفاء إذا أجيبت النفي كان على معنيين في كل منهما ينتفي الجواب فإذا قلت: ما تأتينا فتحدثنا بالنصب فالمعنى ما تأتينا محدثا إنما تأتينا ولاتحدث ، ويجوز أن يكون المعنى أنك لاتأتينا فكيف تحدثنا فالحديث منتف في الحالتين والتقرير بأداة الاستفهام كالنفي المحض في الجواب يثبت مادخلته همزة الاستفهام وينفي الجواب فيلزم من ذلك هنا إثبات الرؤية وانتفاء الاخضرار وهو خلاف المراد ، وأيضا جواب الاستفهام ينعقد منه مع الاستفهام شرط وجزاء ولا يصح أن يقال هنا إن تر إنزال الماء تصبح الأرض مخضرة لأن اخضرارها ليس مترتبا على علمك أو رؤيتك إنما هو مترتب على الانزال اهـ .

وإلى انعكاس المعنى على تقدير النصب ذهب الزمخشري حيث قال : لو نصب الفعل جوابا للاستفهام لأعطى ما هو عكس الغرض لأن معناه إثبات الاخضرار فينقلب بالنصب إلى نفي الاخضرار لكن تعقبه صاحب الفرائد حيث قال : لاوجه لما ذكره صاحب الكشاف ولايلزم المعنى الذي ذكر بل يلزم من نصبه أن يكون مشاركا لقوله تعالى (ألم تر) تابعا له ولم يكن تابعا لانزل ويكون مع ناصبه مصدراً معطوفا على المصدر التي تضمنه (ألم تر) والتقدير ألم تكن لك رؤية إنزال الماء من السماء وإصباح الارض مخضرة وهذا غير مراد من الآية بل المراد أن يكون إصباح الارض مخضرة بانزال الماء فيكون حصول اخضرار الأرض تابعا للانزال معطوفا عليه اهـ وفيه بحث .

وقال صاحب التقريب في ذلك : إن النصب بتقدير ان وهو علم الاستقبال فيجعل الفعل مترقبا والرفع جزم باخباره وتلخيصه أن الرفع جزم باثباته والنصب ليس جزما باثباته لأنه جزم بنفيه ، ولايخفى أنه إن صح في نفسه لايطابق مغزى الزمخشري ، وعلل أبو البقاء امتناع النصب بأمرين ، أحدهما انتفاء سببية المستفهم عنه لما بعد الفاء كما تقدم عن البحر ، والثاني أن الاستفهام المذكور بمعنى الخبر فلايكون له جواب وإلى هذا ذهب الفراء فقال : (ألم تر) خبر كما تقول في الكلام اعلم أن الله تعالى يفعل كذا فيكون كذا ، وقال سيبويه: وسألته يعني الخليل عن قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) فقال هذا واجب وهو تنبيه كأنك قلت : أتسمع ؟ وفي النسخة الشرقية من الكتاب انتبه أنزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا اهـ

وقال بعض المتأخرين : يجوز أن يعتبر تسبب الفعل عن النفي ثم يعتبر دخول الاستفهام التقريري فيكون المعنى حصل منك رؤية إنزال الله تعالى الماء فاصباح الأرض مخضرة لأن الاستفهام المذكور الداخل على النفي يكون في معنى نفي النفي وهو إثبات ، فان قلت: الرؤية لاتكون سببا لانفيا ولا إثباتا للاخضرار ، قلت : الرؤية مقحمة والمقصود هو الانزال أوهي كناية عنه لأنها تلزمه مع أنه يكفي التشبيه بالسبب كما نص عليه الرضي في ماتأتينا فتحدثنا في أحد اعتباريه ، واختار هذا في الاستدلال على عدم جواز النصب أن النصب يخلص المضارع للاستقبال اللائق بالجزائية على ماقرر في علم النحو ولايمكن ذلك في الآية الكريمة كما ترى .

وبالجملة إن الذي عليه المحققون أن من جوز النصب هنا لم يصب ، وأن المعنى المراد عليه ينقلب . وقرىء (مخضرة) بفتح الميم وتخفيف الضاد مثل مبقلة ومجزرة أي ذات خضرة ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ ﴾ أي متفضل على العباد بإيصال

منافعهم اليوم برفق ومن ذلك انزال الماء من السماء واخضرار الارض بسببه ﴿خَبِيرٌ ٦٣﴾ أى عليم بدقائق الامور ومنها مقادير مصالح عباده ه

وقال ابن عباس: لطيف بأرزاق عباده خبير بما فى قلوبهم من القنوط، وقال مقاتل: لطيف باستخراج النبات خبير بكيفية خلقه، وقال الكلبي: لطيف بأفعاله خبير بأعمال عباده، وقال ابن عطية: اللطيف هو المحكم للأمور برفق، ونقل الآمدى أنه العالم بالخفيات، وأنت تعلم أنه المعنى المشهور للخبير، وفسره بعضهم بالمخبر ولا يناسب المقام كتفسير اللطيف بما لاتدركه الحاسة ه

﴿لَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ﴾ خلقا وملكا وتصرفا فاللام للاختصاص التام ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِىُّ﴾ الذى لايفتقر إلى شيء أصلا ﴿الْحَمِيدُ ٦٤﴾ الذى حمده بصفاته وأفعاله جميع خلقه قالا أو حالا ه

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ﴾ أى جعل مافيها من الأشياء مذللة لكم معدة لمنافعكم تتصرفون فيها كيف شئتم، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ﴿وَالْفُلْكَ﴾ بالنصب وإسكان اللام. وقرأ ابن مقسم. والكسائي عن الحسن بضمها وهو معطوف على (ما) عطف الخاص على العام تنبيها على غرابة تسخيرها وكثرة منافعها ه

وجوز أن يكون عطفا على الاسم الجليل، وقوله تعالى ﴿تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ على الاول حال منه وعلى الثانى خبر لأن وتكون الواو قد عطفت الاسم على الاسم والخبر على الخبر وهو خلاف الظاهر. وفى البحر هو إعراب بعيد عن الفصاحة. وقرأ السلمى. والأعرج. وطلحة. وأبو حيوة. والزعفرانى (والفلك) بالرفع على الابتداء وما بعده خبره والجملة مستأنفة ه

وجوز أن تكون حالية، وقيل: يجوز أن يكون الرفع بالعطف على محل أن مع اسمها وهو على طرز العطف على الاسم ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ﴾ أى عن أن تقع عليها فالكلام على حذف حرف الجر وأن وما بعدها فى تأويل مصدر منصوب أو مجرور على القولين المشهورين فى ذلك، وجعل بعضهم ذلك فى موضع المفعول لأجله بتقدير كراهة أن تقع عند البصريين، والكوفيون يقدرون لئلا تقع ه

وقال أبو حيان: الظاهر أن (تقع) فى موضع نصب بدل اشتمال من السماء أى ويمنع وقوع السماء على الأرض. ورد بأن الامساك بمعنى اللزوم يتعدى بالباء وبمعنى الكف بعن وكذا بمعنى الحفظ والبخل كما فى تاج المصادر وأما بمعنى المنع فهو غير مشهور. وتعقب بأنه ليس بشيء لأنه مشهور مصرح به فى كتب اللغة، قال الراغب: يقال أمسكت عنه كذا أى منعته قال تعالى (هل هن ممسكات رحمته) وكنى عن البخل بالامساك اه، وصرح به الزمخشرى. والبيضاوى فى تفسير قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والارض أن تزولا) نعم الأظهر هو الاعراب الأول، والمراد بامساكها عن الوقوع على الأرض حفظ تماسكها بقدرته تعالى بعد أن خلقها متماسكة آنا فآنا. وعدم تعلق إرادته سبحانه بوقوعها قطعا قطعا، وقيل إمساكه تعالى إياها عن ذلك بجعلها محيطة لاثقيلة ولا خفيفة، وهذا مبنى على اتحاد السماء والفلك وعلى قول الفلاسفة المشهور

بأن الفلك لاثقيل ولاخفيف : وبنوا ذلك على زعمهم استحالة قبوله الحركة المستقيمة وفرعوا عليه أنه لاحار ولا بارد ولارطب ولا يابس ، واستدلوا على استحالة قبوله الحركة المستقيمة بما أبطله المتكلمون فى كتبهم .

والمعروف من مذهب سلف المسلمين أن السماء غير الفلك وأن لها أطيطا لقوله عليه الصلاة والسلام (أطت السماء وحق لها أن تئط مافيها موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أوساجد» وأنها ثقيلة محفوظة عن الوقوع بمحض إرادته سبحانه وقدرته التى لا يتعاصاها شىء لا لاستمساك لها بذاتها .

وذكر بعض المتكلمين لنفى ذلك أنها مشاركة فى الجسمية لسائر الاجسام القابلة للميل الهابط فتقبله كقبول غيرها وللبحث فيه على زعم الفلاسفة مجال ، والتعبير بالمضارع لافادة الاستمرار التجددى أى يمسكها آنا فآنا من الوقوع ﴿ إلَّا بإذنه ﴾ أى بمشيئته ، والاستثناء مفرغ من أعم الاسباب ، وصح ذلك فى الموجب قيل لصحة إرادة العموم أو لكون (يمسك) فيه معنى النفى أى لا يتركها تقع بسبب من الاسباب كمزيد مرور الدهور عليها و ثقلها بما فيها إلا بسبب مشيئته وقوعها ، وقيل: استثناء من أعم الاحوال أى لا يتركها تقع فى حال من الأحوال إلا فى كونها ملتبسة بمشيئته تعالى ولعل ما ذكرناه أظهر . وفى البحر أن الجار والمجرور متعلق بتقع ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بيمسك لأن الكلام يقتضى بغير عمد ونحوه فكأنه أراد إلا بإذنه فبه يمسكها ولو كان كما قال الكان التركيب بدون إلا انتهى ، ولعمري أن ماقاله ابن عطية لايقوله من له أدنى روية كما لايخفى ، ثم انه لا دلالة فى الآية على وقوع الاذن بالوقوع ، وقيل فيها إشارة إلى الوقوع وذلك يوم القيامة فان السماء فيه تنشق وتقع على الأرض ، وأنا ليس فى ذهنى من الآيات أو الاخبار ماهو صريح فى وقوع السماء على الأرض فى ذلك اليوم وإنما هى صريحة فى المور والانشقاق والطى والتبدل وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض فضلا عن أن يكون صريحا فيه ، والظاهر أن المراد بالسماء جنسها الشامل للسموات السبع ، ويؤيده ما أخرجه الطبرانى عن ابن عباس قال : إذا أتيت سلطانا مهيبا تخاف أن يسطو بك فقل : الله أكبر الله أكبر من خلقه جميعا الله أكبر مما أخاف وأحذر أعوذ بالله الذى لا إله إلاهو الممسك السموات السبع أن يقعن على الأرض إلا بإذنه من شر عبدك فلان وجنوده وأتباعه وأشياعه من الجن والانس إلهى كن لى جارا من شرهم جل ثناؤك وعز جارك وتبارك اسمك لا إله غيرك ثلاث مرات .

والظاهر أيضاً أن مساق الآية للامتنان لا للوعيد كما جوزه بعضهم ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : ﴿ إنَّ اللهَ بالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ ٦٥ ﴾ حيث سخرلهم ماسخر ومن عليهم بالامن مما يحول بينهم و بين الانتفاع به من وقوع السماء على الأرض ، وقيل حيث هيأ لهم أسباب معايشهم وفتح عليهم أبواب المنافع وأوضح لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية والتنزيلية ، وجعل الجملة تعليلية لما فى ضمن (ألم تر أن الله سخر) الخ أظهر فيما قلنا ، والرأفة قيل ما تقتضى درء المضار والرحمة قيل ما تقتضى جلب المصالح ولكون درء المضرة أهم من جلب المصلحة قدم رؤف على رحيم ، وفى كل مما امتن به سبحانه درء وجلب ، نعم قيل إمساك السماء عن الوقوع أظهر فى الدرء ولتأخيره وجه لا يخفى ، وقال بعضهم : الرأفة أبلغ من الرحمة وتقديم (رؤف) للفاصلة . وذهب جمع إلى أن الرحمة أعم ولعله الظاهر ، وتقديم (بالناس) للاهتمام وقيل للفاصلة والفصل بين المرضعين مما لا يستحسن ﴿ وَهُوَ الَّذى أَحْيَاكُمْ ﴾ بعد أن كنتم جماداً عناصر ونطفا حسبما فصل فى مطلع

السورة الكريمة ﴿ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ﴾ عند مجيء آجالكم ﴿ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ عند البعث ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ٦٦ ﴾ أي جحود بالنعم مع ظهورها وهذا وصف للجنس بوصف بعض أفراده ، وقيل المراد بالإنسان الكافر وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد ، وعن ابن عباس أيضا أنه قال : هو الاسود بن عبد الاسد . وأبو جهل . وأبي بن خلف ولعل ذلك على طريق التمثيل * ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ ﴾ كلام مستأنف جيء به لزجر معاصريه عليه الصلاة والسلام من أهل الاديان السماوية عن منازعته عليه الصلاة والسلام ببيان حال ما تمسكوا به من الشرائع وإظهار خطئهم في النظر أي لكل أمة معينة من الأمم الخالية والباقية ﴿ جَعَلْنَا ﴾ وضعنا وعينا ﴿ مَنْسَكًا ﴾ أي شريعة خاصة ، وتقديم الجار والمجرور على الفعل للقصر لا لأمة أخرى منهم ؛ والكلام نظير قولك لكل من فاطمة وزينب وهند وحفصة أعطيت ثوبا خاصا إذا كنت أعطيت فاطمة ثوبا أحمر وزينب ثوبا أصفر وهندا ثوبا أسود وحفصة ثوبا أبيض فانه بمعنى لفاطمة أعطيت ثوبا أحمر لا لأخرى من أخواتها ولزينب أعطيت ثوبا أصفر لا لاخرى منهن وهكذا ، وحاصل المعنى هنا عينا كل شريعة لأمة معينة من الأمم بحيث لا تتخطى أمة منهم شريعتها المعينة لها إلى شريعة أخرى لا استقلالا ولا اشتراكا ، وقوله تعالى ﴿ هُمْ نَاسِكُوهُ ﴾ صفة لمنسكا مؤكدة للقصر ، والضمير لكل أمة باعتبار خصوصها أي تلك الأمة المعينة ناسكون به وعاملون لا أمة أخرى ؛ فالأمة التي كانت من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام منسكهم ما في التوراة هم عاملون به لا غيرهم والتي كانت من مبعث عيسى عليه السلام إلى مبعث نبينا ﷺ منسكهم ما في الانجيل هم عاملون به لا غيرهم ، وأما الأمة الموجودة عند مبعث النبي ﷺ ومن بعدهم من الموجودين إلى يوم القيامة فهم أمة واحدة منسكهم ما في القرآن ليس إلا ، والفاء في قوله سبحانه ﴿ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ ﴾ أي أمر الدين لترتيب النهي على ما قبلها فان تعيينه تعالى لكل أمة من الأمم التي من جملتها أمته عليه الصلاة والسلام شريعة مستقلة بحيث لا تتخطى أمة منهم ما عين لها موجب لطاعة هؤلاء له ﷺ وعدم منازعتهم إياه في أمر الدين زعما منهم أن شريعتهم ما عين لآبائهم مما في التوراة والانجيل فان ذلك شريعة لمن مضى قبل انتساخه وهؤلاء أمة مستقلة شريعتهم ما في القرآن فحسب ، والظاهر أن المراد نهيهم حقيقة عن النزاع في ذلك .

واختار بعضهم كونه كناية عن نهيه ﷺ عن الالتفات إلى نزاعهم المبني على زعمهم المذكور لأنه أنسب بقوله تعالى الآتي (وادع) الخ ، وأمر الانسيابية عليه ظاهر إلا أنه في نفسه خلاف الظاهر ، وقال الزجاج : هو نهي له عليه الصلاة والسلام عن منازعتهم كما تقول : لا يضاربنك زيد أي لا تضاربنه وذلك بطريق الكناية ، وهذا إنما يجوز على ما قيل وبحث فيه في باب المفاعلة للتلازم فلا يجوز في مثل لا يضربنك زيد أن تريد لا تضربنه .

وتعقب بأنه لا يساعده المقام . وقرىء (فلا ينازعنك) بالنون الخفيفة . وقرأ أبو مجلز . ولاحق بن حميد (فلا ينزعنك) بكسر الزاي على أنه من النزع بمعنى الجذب كما في البحر ، والمعنى كما قال ابن جني فلا يستخفنك عن دينك إلى أديانهم فتكون بصورة المنزوع عن شيء إلى غيره .

وفي الكشاف أن المعنى اثبت في دينك ثباتا لا يطمعون أن يجذبوك ليزيلوك عنه ، والمراد زيادة

التثبيت له عليه الصلاة والسلام بما يهيج حميته ويلهب غضبه لله تعالى ولدينه ومثله كثير فى القرآن ه
وقال الزجاج : هو من نازعته فنزعته أنزعه أى غلبته ، فالمعنى لا يغلبنك فى المنازعة والمراد بها منازعة الجدال يعنى أن ذلك من باب المغالبة ، لكن أنت تعلم أنها عند الجمهور تقال فى كل فعل فاعلته ففعلته أفعله بضم العين ولا تكسر إلا شذوذا ، وزعم الكسائى ورده العلماء أن ما كان عينه أو لامه حرف حلق لا يضم بل يترك على ما كان عليه فيكون ما هنا على توجيه الزجاج شاذا عند الجمهور ه
وقال سيبويه : كما فى المفصل وليس فى كل شىء يكون هذا أى باب المغالبة ألا ترى أنك تقول : (١) نازعنى فنزعته استغنى عنه بغلبته ، ثم إن المراد من لا يغلبنك فى المنازعة لا تقصر فى منازعتهم حتى يغلبوك فيها، وفيه مبالغة فى التثبيت فليس هناك نهى له صلى الله تعالى عليه وسلم عن فعل غيره ، هذا وما ذكرنا من تفسير المنسك بالشريعة هو رواية عطاء عن ابن عباس واختاره القفال ، وقال الامام : هو الاقرب،وقيل: هو مصدر بمعنى النسك أى العبادة ، قال ابن عطيـــة : ويعطى ذلك (هم ناسكوه) وقيل : هو اسم زمان ، وقيل : اسم مكان ، وكان الظاهر ناسكون فيه إلا أنه اتسع فى ذلك ، وقال مجاهد : هو الذبح ه
وأخرج ذلك الحاكم وصححه . والبيهقى فى الشعب عن على بن الحسين رضى الله تعالى عنهما ، وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعبد بن حميد عن عكرمة ، وجعل ضمير (ينازعنك) للمشركين ، والأمر المتنازع فيه أمر الذبائح لما ذكر من أن الآية نزلت بسبب قول الخزاعيين بديل بن ورقاء . وبشر بن سفيان . ويزيد بن خنيس للمؤمنين مالكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله تعالى . ومنهم من اقتصر على جعل محل النزاع أمر النسائك وجعله عبارة عن قول الخزاعيين المذكور . وتعقبه شيخ الاسلام بأنه مما لا سبيل اليه أصلا كيف لا وانه يستدعى أن يكون أكل الميتة وسائر ما يدين به المشركون من الأباطيل من المناسك التى جعلها الله تعالى لبعض الأمم ولا يرتاب فى بطلانه عاقل . وأجيب بأن المعنى عليه لا ينازعنك المشركون فى أمر النسائك فانه لكل أمة شريعة شرعناها وأعلمناك بها فكيف ينازعون بما ليس له عين ولا أثر فيها ، وقيل: المعنى عليه لا تلتفت الى نزاع المشركين فى أمر الذبائح فانا جعلنا لكل أمة من أهل الأديان ذبحا هم ذابحوه ه
وحاصله لا تلتفت الى ذلك فان الذبح شرع قديم للامم غير مختص بأمتك وهذا مما لا شك فى صحته ، ومن قال بصحة الآثار وعض عليها بالنواجذ لا يكاد يجد أولى منه فى بيان حاصل الآية على ما تقتضيه ، ومن لم يكن كذلك ورأى أن الآية متى احتملت معنى جزلا لا محذور فيه قيل به وإن لم يذكره أحد من السلف فعليه بما ذكرناه أولا فى تفسير الآية ، وأياما كان فالظاهر أنه انما لم تعطف هذه الجملة كما عطف قوله تعالى (ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا) الخ لضعف الجامع بينها وبين ما تقدمها من الآيات بخلاف ذلك . وفى الكشف بيانا لكلام الكشاف فى توجيه العطف هناك وتركه هنا أن الجامع هناك قوى مقتض للعطف فان قوله تعالى (لكم فيها) أى فى الشعائر منافع دينية ودنيوية كوجوب نحرها منتهية الى البيت العتيق كالاعادة لما فى قوله تعالى (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات) الا أن فيه تخصيصا بالمخاطبين فعطف عليه (ولكل أمة جعلنا منسكا) للذكر لتتم الاعادة والغرض من هذا الاسلوب أن يبين أنه شرع قديم وأنه

(١) قيل ان ذلك فى الأشهر فليحفظ اه منه

لم يزل متضمنا لمنافع جليلة في الدارين ، وأما فيما نحن فيه فاين حديث المناسك من حديث تعداد الآيات والنعم الدالة على كمال العلم والقدرة والحكمة والرحمة ، ولعمري أن شرعية المناسك لكل أمة وإن كانت من الرحمة والنعمة لكن النظر الى المجانسة بين النعم وما سيق له الكلام فالحالة مقتضية للقطع ، وذكره ههنا لهذه المناسبة على نحو خفي ضيقاه ، وهو حسن وظاهره تفسير النسك بالذبح ه

وذكر الطيبي أن ما تقدم عطف على قوله تعالى (ومن يعظم شعائر الله) الخ وهو من تتمة الكلام مع المؤمنين أي الأمر ذلك والمطلوب تعظيم شعائر الله تعالى وليس هذا مما يختص بكم اذ لكل أمة مخصوصة بنسك وعبادة ه

وهذه الآية مقدمة نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عما يوجب نزاع القوم تسلية له وتعظيم لأمره حيث جعل أمره منسكا ودينا يعني شأنك وشأن أمثالك من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ترك المنازعة مع الجهال وتمكينهم من المناظرة المؤدية الى النزاع وملازمة الدعوة الى التوحيد أو لكل أمة من الأمم الخالية المعاندة جعلنا طريقا ودينا هم ناسكوه فلا ينازعنك هؤلاء المجادلة . سمى دأبهم نسكا لاجابهم ذلك على أنفسهم واستمرارهم عليه تهكما بهم ومسلاة لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم عما كان يلقى منهم ، وأما اتصاله بما سبق من الآيات فان قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في مرية منه) يوجب القطع عن انذار القوم والاياس منهم ومتاركتهم والآيات المتخللة كالتأكيد لمعنى التسلية فجيء بقوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك) تحريضا له عليه الصلاة والسلام على التأسي بالأنبياء السالفة في متاركة القوم والامساك عن مجادلتهم بعد الاياس من ايمانهم وينصره قوله تعالى (الله يحكم بينهم يوم القيامة) فالربط على طريقة الاستئناف وهو أقوى من الربط اللفظي . والذي يدور عليه قطب هذه السورة الكريمة الكلام في مجادلة القوم ومعانديهم والنعي عليهم بشدة شكيمتهم الا ترى كيف افتتحها بقوله سبحانه (ومن الناس من يجادل في الله) وكررها وجعلها أصلا للمعنى المهتم به وكلما شرع في أمر كر اليه تثبيتا لقلب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومسلاة لصدره الشريف عليه الصلاة والسلام فلا يقال : إن هذه الآية واقعة مع أباعد عن معناها انتهى ، ولعمري أنه أبعد عن ربوع التحقيق وفسر الآية الكريمة بما لا يليق . وقد تعقب في الكشف اتصاله بما ذكر بانه لا وجه له فقد تخلل ما لا يصلح لتأكيد معنى التسلية المذكورة أعني قوله تعالى (ومن عاقب) الآيات لاسيما على ما آثره من جعلها في المقاتلين في الشهر الحرام ولو سلم فلا مدخل للاستئناف وهو تمهيد لما بعده أعني قوله تعالى (فلا ينازعنك) الخ ، وأما قوله والذي يدور عليه الخ فهو مسلم وهو عليه لا له فتأمل والله تعالى الموفق للصواب ه

﴿ وَادْعُ ﴾ أي وادع هؤلاء المنازعين أو الناس كافة على أنهم داخلون فيهم دخولا أوليا ﴿ الى رَبِّكَ ﴾ الى توحيده وعبادته حسبما بين في منسكهم وشريعتهم ﴿ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى ﴾ أي طريق موصل الى الحق ففيه استعارة مكنية وتخييلية على ، وقوله تعالى ﴿ مُسْتَقِيمٍ ٦٧ ﴾ أي سوي أو أحدهما تخييل والآخر ترشيح ، ثم المراد بهذا الطريق إما الدين والشريعة أو أدلتها ، والجملة استئناف في موضوع التعليل ه

﴿ وَإِنْ جَادَلُوكَ ﴾ في أمر الدين وقد ظهر الحق ولزمت الحجة ﴿ فَقُلْ ﴾ لهم على سبيل الوعيد

﴿ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ٦٨ ﴾ من الأباطيل التي من جملتها المجادلة فمجازيكم عليها ، وهذا إن أريد به الموادعة كما جزم به أبو حيان فهو منسوخ بآية القتال ﴿ اللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ﴾ تسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم والخطاب عام للفريقين المؤمنين والكافرين وليس مخصوصا بالكافرين كالذي قبله ولا داخلا في حيز القول ، وجوز أن يكون داخلا فيه على التغليب أي الله يفصل بين المؤمنين منكم والكافرين ﴿ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ بالثواب والعقاب كما فصل في الدنيا بثبوت حجج الحق دون المبطل ﴿ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٦٩ ﴾ أي من أمر الدين ، وقيل الجدال والاختلاف في أمر الذبائح ، ومعنى الاختلاف ذهاب كل إلى خلاف ماذهب اليه الآخر •

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ ﴾ استئناف مقرر لمضمون ماقبله والاستفهام للتقرير أي قد علمت ﴿ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ فلا يخفى عليه شيء من الأشياء التي من جملتها أقوال الكفرة وأعمالهم ﴿ إِنَّ ذَلِكَ ﴾ أي ما في السماء والأرض ﴿ فِي كِتَابٍ ﴾ هو كما روى عن ابن عباس اللوح المحفوظ ، وذكر رضي الله تعالى عنه أن طوله مسيرة مائة عام وأنه كتب فيه ما هو كائن في علم الله تعالى إلى يوم القيامة ، وأنكر ذلك أبو مسلم وقال : المراد من الكتاب الحفظ والضبط أي أن ذلك محفوظ عنده تعالى ، والجمهور على خلافه ، والمراد من الآية أيضا تسليته عليه الصلاة والسلام كأنه قيل إن الله يعلم الخ فلا يهمنك أمرهم مع علمنا به وحفظنا له ﴿ إِنَّ ذَلِكَ ﴾ أي ماذكر من العلم والاحاطة بما في السماء والأرض وكتبه في اللوح والحكم بينكم ، وقيل (ذلك) إشارة إلى الحكم فقط ، وقيل إلى العلم فقط ، وقيل إلى كتب ذلك في اللوح ، ولعل كونه إشارة إلى الثلاثة بتأويل ماذكر أولى ﴿ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ ٧٠ ﴾ فان علمه وقدرته جل جلاله مقتضى ذاته فلا يخفى عليه شيء ولا يعسر عليه مقدور ، وتقديم الجار والمجرور لمناسبة رؤس الآي أو للقصر أي يسير عليه جل وعلا لا على غيره ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ ﴾ حكاية لبعض أباطيل المشركين وأحوالهم الدالة على كمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم وهي بناء أمرهم على غير مبنى دليل سمعي أو عقلي وإعراضهم عما ألقي اليهم من سلطان بين هو أساس الدين أي يعبدون متجاوزين عبادة الله تعالى ﴿ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ ﴾ أي بجواز عبادته ﴿ سُلْطَانًا ﴾ أي حجة ، والتنكير للتقليل ، وهذا إشارة إلى الدليل السمعي الحاصل من جهة الوحي •

وقوله سبحانه ﴿ وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ إشارة إلى الدليل العقلي أي ماليس لهم بجواز عبادته علم من ضرورة العقل أو استدلاله ، والحاصل يعبدون من دون الله مالادليل من جهة السمع ولا من جهة العقل على جواز عبادته ، وتقديم الدليل السمعي لأن الاستناد في أكثر العبادات إليه مع أن التمسك به في هذا المقام أرجى في الخلاص إن حصل لوم من التمسك بالدليل العقلي ، وإن شككت فارجع إلى نفسك فيما إذا لامك شخص على فعل فانك تجد عنانك إلى الجواب بأني فعلت كذا لأنك أخبرتني برضاك بأن أفعله أكثر من ميلها إلى الجواب بأني فعلته لقيام الدليل العقلي وهو كذا على رضاك به وإنكار ذلك مكابرة ، وقد يقال : إنما قدم هنا مايشير إلى الدليل السمعي لأنه إشارة إلى دليل سمعي يدل على جواز تلك العبادة منزل من جهته تعالى غير مقيد بقيد بخلاف ما يشير إلى الدليل العقلي فان فيه إشارة إلى دليل عقلي خاص بهم ، وحاصله أن التقديم والتأخير للاطلاق

والتقييد وإن لم يكونا لشيء واحد فافهم ، وقال العلامة الطيبي : في اختصاص الدليل السمعي بالسلطان والتنزيل ومقابله بالعلم دليل واضح على أن الدليل السمعي هو الحجة القاطعة وله القهر والغلبة وعند ظهوره تضمحل الآراء وتتلاشى الأقيسة ومن عكس ضل الطريق وحرم التوفيق وبقي متزلزلا في ورطات الشبه ؛ وإن شئت فانظر إلى التنكير في (سلطانا، وعلم) وقسهما على قول الشاعر :

له حاجب في كل أمر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب

لتعلم الفرق إلى آخر ما قال ، ومنه يعلم وجه للتقديم واحتمال آخر في تنوين (سلطانا) غير ما قدمنا ، وظاهره أن الدليل السمعي يفيد اليقين مطلقا وأنه مقدم على الدليل العقلي ، ومذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة أنه لا يفيد اليقين مطلقا لتوقف ذلك على أمور كلها ظنية فتكون دلالته أيضا ظنية لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة ، والحق أنه قد يفيد اليقين في الشرعيات دون العقليات بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات •

وذكر الفاضل الرومي في حواشيه على شرح المواقف بعد بحث أن الحق أنه قد يفيد اليقين في العقليات أيضا وأما أنه مقدم على الدليل العقلي فالذي عليه علماؤنا خلافه ، وأنه متى عارض الدليل العقلي الدليل السمعي وجب تأويل الدليل السمعي إلى ما لا يعارضه الدليل العقلي إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم السمع على العقل إبطال للاصل بالفرع وفيه إبطال الفرع وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه وكان باطلا لكن ظاهر كلام محي الدين ابن العربي قدس سره في مواضع من فتوحاته القول بأنه مقدم . ومن ذلك قوله في الباب الثلاثمائة والثانية والخمسين من أبيات :

كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم
وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم مالكم فيه قدم

وقوله في الباب الأربعمائة والاثنين والسبعين :

على السمع عولنا فكنا أولى النهى ولا علم فيما لا يكون عن السمع

إلى غير ذلك وهو كأكثر كلامه من وراء طور العقل ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ ﴾ أي وما لهم إلا أنه عدل إلى الظاهر تسجيلا عليهم بالظلم مع تعليل الحكم به ، وجوز أن لا يكون هناك عدول ، والمراد ما يعمهم وغيرهم ودخولهم أولى ، و (من) في قوله تعالى ﴿ مِنْ نَصِيرٍ ٧١ ﴾ سيف خطيب ، والمراد نفي أن يكون لهم بسبب ظلمهم من يساعدهم في الدنيا بنصرة مذهبهم وتقرير رأيهم ودفع ما يخالفه وفي الآخرة بدفع العذاب عنهم •

﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا ﴾ عطف على (يعبدون) وما بينهما اعتراض ، وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار التجددي ، وقوله تعالى ﴿ بَيِّنَاتٍ ﴾ حال من الآيات أي واضحات الدلالة على العقائد الحقة والاحكام الصادقة أو على بطلان ما هم عليه من عبادة غير الله تعالى ﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أي في وجوههم ، والعدول على نحو ما تقدم ، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ أو لمن يصح أن يعرف كائنا من كان ﴿ الْمُنْكَرَ ﴾ أي الانكار على أنه مصدر ميمي ، والمراد علامة الانكار أو الأمر المستقبح من التجهم والبسور والهيئات الدالة على ما يقصدونه وهو الأنسب بقوله تعالى : ﴿ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ﴾

أى يثبون ويبطشون بهم من فرط الغيظ والغضب لأباطيل أخذوها تقليداً ، ولا يخفى ما فى ذلك من الجهالة العظيمة ، وكان المراد أنهم طول دهرهم يقاربون ذلك وإلا فقد سطوا فى بعض الأوقات ببعض الصحابة التالين كما فى البحر ، والجملة فى موقع الحال من المضاف اليه ، وجوز أن يكون من الوجوه على أن المراد بها أصحابها وليس بالوجه ●

وقرأ عيسى بن عمر (يعرف) بالبناء للمفعول (المنكر) بالرفع ﴿ قُلْ ﴾ على وجه الوعيد والتقريع ﴿ أَفَأُنَبِّئُكُمْ ﴾ أى أخاطبكم أو أتسمعون فأخبركم ﴿ بِشَرٍّ مِنْ ذَٰلِكُمُ ﴾ الذى فيكم من غيظكم على التالين وسطوكم عليهم أو مما أصابكم من الضجر بسبب ما تلى عليكم ﴿ النَّارُ ﴾ أى هو أو هى النار على أنه خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب لسؤال مقدر كأنه قيل : ما هو ؟ وقيل هو مبتدأ خبره قوله تعالى :

﴿ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وهو على الوجه الأول جملة مستأنفة ، وجوز أن يكون خبرا بعد خبر ●

وقرأ ابن أبى عبلة . وابراهيم بن يوسف عن الأعشى . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (النار) بالنصب على الاختصاص ، وجملة (وعدها) الخ مستأنفة أو حال من (النار) بتقدير قد أو بدونه على الخلاف ، ولم يجوزوا فى قراءة الرفع الحالية على الاعراب الأول إذ ليس فى الجملة ما يصح عمله فى الحال ●

وجوز فى النصب أن يكون من باب الاشتغال وتكون الجملة حينئذ مفسرة . وقرأ ابن أبى إسحق . وابراهيم بن نوح عن قتيبة (النار) بالجر على الابدال من شر ، وفى الجملة احتمالا الاستئناف والحالية ، والظاهر معنى أن يكون الضمير فى (وعدها) هو المفعول الثانى والأول الموصول أى وعد الذين كفروا اياها ، والظاهر لفظا أن يكون المفعول الأول والثانى الموصول كأن النار وعدت بالكفار لتأكلهم ﴿ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٧٢ ﴾ النار

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ ﴾ أى بين لكم حال مستغربة أو قصة بديعة رائقة حقيقة بان تسمى مثلا وتسير فى الأمصار والاعصار ، وعبر عن بيان ذلك بلفظ الماضى لتحقق الوقوع ، ومعنى المثل فى الأصل المثل ثم خص بماشبه بمورده من الكلام فصار حقيقة ثم استعير لما ذكر ، وقيل المثل على حقيقته و(ضرب) بمعنى جعل أى جعل لله سبحانه شبه فى استحقاق العبادة وحكى ذلك عن الأخفش ، والكلام متصل بقوله تعالى (ويعبدون من دون الله مالم ينزل به سلطانا) ﴿ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ﴾ أى للذى نفسه استماع تدبر وتفكر أو لأجله ماأقول فقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ إلى ماخره بيان المثل وتفسير له على الاول وتعليل لبطلان جعلهم معبوداتهم الباطلة مثلا لله تعالى شأنه فى استحقاق العبادة على الثانى ، ومنهم من جعله على ماذكرنا وعلى ما حكى عن الأخفش تفسيراً أما على الأول فللمثل نفسه بمعناه المجازى وأما على الثانى فلحال المثل بمعناه الحقيقى ، فان المعنى جعل الكفار لله مثلا فاستمعوا لحاله ومايقال فيه ، والحق الذى لاينكره إلا مكابر أن تفسير الآية بماحكى فيه عدول عن المتبادر ●

والظاهر أن الخطاب فى (يا أيها الناس) لجميع المكلفين لكن الخطاب فى (تدعون) للكفار . واستظهر بعضهم كون الخطاب فى الموضعين للكفار والدليل على خصوص الأول الثانى ، وقيل هو فى الأول للمؤمنين ناداهم سبحانه ليبين لهم خطأ الكافرين ، وقيل هو فى الموضعين عام وانه فى الثانى كما فى قولك : أنتم يابنى تميم

كلّم فلانا وفيه بحث .

وقرأ الحسن . ويعقوب . وهرون . والخفاف . ومحبوب عن أبي عمرو (يدعون) بالياء التحتية مبنيا للفاعل كما في قراءة الجمهور . وقرأ اليماني . وموسى الأسواري (يدعون) بالياء من تحت أيضا مبنيا للمفعول، والراجع للموصول على القراءتين السابقتين محذوف ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ أي لا يقدرون على خلقه مع صغره وحقارته . ويدل على أن المراد نفي القدرة السياق مع قوله تعالى : ﴿وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ أي لخلقه فان العرف قاض بأنه لا يقال : لن يحمل الزيدون كذا ولو اجتمعوا لحمله إلا إذا أريد نفي القدرة على الحمل، وقيل جاء ذلك من التعبير بلن فانها مفيدة لنفي مؤكد فتدل على منافاة بين المنفي وهو الخلق والمنفي عنه وهو المعبودات الباطلة فتفيد عدم قدرتها عليه ، والظاهر أن هذا لا يستغني عن معونة المقام أيضا ، وأنت تعلم أن في إفادة لن النفي المؤكد خلافا ، فذهب الزمخشري إلى افادتها ذلك وأن تأكيد النفي هنا للدلالة على أن خلق الذباب منهم مستحيل وقال في انموذجه بافادتها التأبيد .

وذهب الجمهور وقال أبو حيان : هو الصحيح إلى عدم إفادتها ذلك وهي عندهم أخت لا لنفي المستقبل عند الاطلاق بدون دلالة على تأكيد أو تأبيد وأنه إذا فهم فهو من خارج وبواسطة القرائن وقد يفهم كذلك مع كون النفي بلا فلو قيل هنا لا يخلقون ذبابا ولو اجتمعوا له افهم ذلك ، ويقولون في كل ما يستدل به الزمخشري لمدعاه : إن الافادة فيه من خارج ولا يسلمون أنها منها وان يستطيع إثباته أبداً ، والاقتصار له بأن سيفعل في قوة مطلقة عامة ولن يفعل نقيضه فيكون في قوة الدائمة المطلقة ولا يتأتى ذلك إلا بافادة لن التأبيد ليس بشيء أصلا كما لا يخفى ، وكأن الذي أوقع الزمخشري في الغفلة فقال ما قال اعتماداً على ما لا يتمحض دليلا شدة التعصب لمذهبه الباطل واعتقاده العاطل نسأل الله تعالى أن يحفظنا من الخذلان ، والذباب اسم جنس ويجمع على أذبة وذبان بكسر الذال فيهما وحكي في البحر ضمها في ذبان أيضا ، وهو مأخوذ من الذب أي الطرد والدفع أو من الذب بمعنى الاختلاف أي الذهاب والعود وهو أنسب بحال الذباب لما فيه من الاختلاف حتى قيل : إنه منحوت من ذب آب أي طرد فرجع ، وجواب (لو) محذوف لدلالة ما قبله عليه ، والجملة معطوفة على شرطية أخرى محذوفة ثقة بدلالة هذه عليها أي لو لم يجتمعوا له ويتعاونوا عليه لن يخلقوه ولو اجتمعوا له وتعاونوا عليه لن يخلقوا وهما في موضع الحال كأنه قيل : لن يخلقوا ذبابا على كل حال .

وقال بعضهم : الواو للحال (ولو اجتمعوا له) بجوابه حال، وقال آخرون : إن (لو) هنا لا تحتاج إلى جواب لأنها انسلخت عن معنى الشرطية وتمحضت للدلالة على الفرض والتقدير، والمعنى لن يخلقوا ذبابا مفروضا اجتماعهم ﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا﴾ بيان لعجزهم عن أمر آخر دون الخلق أي وإن يأخذ الذباب منهما شيئا ﴿لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ﴾ أي لا يقدروا على استنقاذه منه مع غاية ضعفه .

والظاهر أن استنقذ بمعنى نقذ ، وفي الآية من تجهيلهم في اشراكهم بالله تعالى القادر على جميع الممكنات المتفرد بايجاد كافة الموجودات مجرة لا تقدر على خلق أقل الأحياء وأذلها ولو اجتمعوا له ولا على استنقاذ

مايختطفه منهم مالايخفى . والآية وإن كانت نازلة فى الأصنام فقد كانوا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يطلونها بالزعفران ورؤسها بالعسل ويغلقون عليها فيدخل الذباب من الكوى فيأكله ، وقيل: كانوا يضمخونها بأنواع الطيب فكان الذباب يذهب بذلك إلا أن الحكم عام لسائر المعبودات الباطلة ه

(ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ٧٣) تذييل لما قبل إخبار أو تعجب والطالب عابد غير الله تعالى والمطلوب الآلهة كما روى عن السدى . والضحاك ، وكون عابد ذلك طالبا لدعائه اياه واعتقاده نفعه ، وضعفه لطلبه النفع من غير جهته ، وكون الآخر مطلوبا ظاهراً كضعفه ، وقيل الطالب الذباب يطلب مايسلبه عن الآلهة والمطلوب الآلهة على معنى المطلوب منه مايسلب ه

وروى ابن مردويه . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما واختاره الزمخشرى أن الطالب الأصنام والمطلوب الذباب ، وفى هذا التذييل حينئذ ايهام التسوية وتحقيق أن الطالب أضعف لأنه قدم عليه أن هذا الخلق الأقل هو السالب وذلك طالب خاب عن طلبه ولما جعل السلب المسلوب لهم وأجرام مجرى العقلاء أثبت لهم طلبا ولما بين أنهم أضعف من أذل الحيوانات نبه به على مكان التهكم بذلك . ومن الناس من اختار الأول لأنه أنسب بالسياق إذ هو لتجهيلهم وتحقير المتهم فناسب ارادتهم وآلهتهم من هذا التذييل ه

(مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) قال الحسن . والفراء : أى ماعظموه سبحانه حق تعظيمه فان تعظيمه تعالى حق تعظيمه أن يوصف بما وصف به نفسه ويعبد كما أمر أن يعبد وهؤلاء لم يفعلوا ذلك فانهم عبدوا من دونه من لايصلح للعبادة أصلا وفى ذلك وصفه سبحانه بما نزه عنه سبحانه من ثبوت شريك له عز وجل ه

وقال الأخفش : أى ماعرفوه حق معرفته فان معرفته تعالى حق معرفته التصديق به سبحانه موصوفا بما وصف به نفسه وهؤلاء لم يصدقوا به كذلك لشركهم به وعبادتهم من دونه من سمعت حاله ، وقيل: حق المعرفة أن يعرف سبحانه بكنهه وهذا هو المراد فى قوله عليه الصلاة والسلام «سبحانك ماعرفناك حق معرفتك» ه

وأنت تعلم أن الظاهر أن قوله تعالى (ماقدروا) الخ اخبار عن المشركين وذم لهم ومتى كان المراد منه نفى المعرفة بالكنه كان الأمر مشتركا بينهم وبين الموحدين فان المعرفة بالكنه لم تقع لأحد من الموحدين أيضا عند المحققين ويشير الى ذلك الخبر المذكور لدلالته على عدم حصولها لا فضل الأنبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام واذا لم تحصل له ﷺ فعدم حصولها لغيره بالطريق الأولى ، واحتمال حمل المعرفة المنفية فيه على اكتناه الصفات لايخفى حاله ، وكذا احتمال حصول المعرفة بالكنه له عليه الصلاة والسلام بعد الاخبار المذكور ، وقوله ﷺ «تفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا فى ذاته فانكم لن تقدروا قدره» ه

والظاهر عموم الحكم دون اختصاصه بالمخاطبين إذ ذاك ، وقول الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه : العجز عن درك الادراك إدراك ، وقول على كرم الله تعالى وجهه منها له بيتا : والبحث عن سر ذات الله إشراك بل قال حجة الاسلام الغزالى . وشيخه إمام الحرمين . والصوفية . والفلاسفة بامتناع معرفته سبحانه بالكنه ه ونقل عن ارسطو أنه قال فى ذلك : كما تعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعترى العقل عند إرادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه سبحانه ه

ولايخفى أنه لايصلح برهانا للامتناع وغاية مايقال: إنه خطابي لا يحصل به إلا الظن الغير الكافي في مثل هذا المطلب ، ومثله الاستدلال بأن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت أو لاأنقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه من هو أشد تجردا وتنزها منه كامتناع اكتناه الماديات للمجردات ، وكذا الاستدلال بكونه تعالى أقرب الينا من حبل الوريد فيمتنع إدراكه كما يمتنع إدراك البصر مااتصل به ، وأحسن من ذلك كله ما قيل : إن معرفة كنهه ليست بديهية بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت فلا تحصل لأحد في وقت بالضرورة فتكون كسبية والكسب إما بحد تام أو ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب أو البعيد ومن الفصل مع أن الحد الناقص لا يفيد الكنه ، وأما الحد البسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد إن كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في الحد المركب مع حده التام ، وإن كان غيره فلا يكون حدا بل هو رسم أو مفهوم آخر غير محمول عليه وإما برسم تام أو ناقص ولا شيء منهما مما يفيد الكنه بالضرورة .

واعترض بأن عدم إمكان البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص وإلى جميع الأوقات يحتاج إلى دليل فربما تحصل بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية ، ولو سلمنا عدم إمكان البداهة كذلك قلنا أن نختار كون المعرفة مما تكتسب بالحد التام المركب من الجنس والفصل وغاية ما يلزم منه التركب العقلي وليس بمحال إلا إن قلنا بانه يستلزم التركب الخارجي المستلزم للاحتياج إلى الاجزاء المنافي لوجوب الوجود ، ونحن لا نقول بذلك لأن المختار عند جمع أن أجزاء الماهية مأخوذة من أمر واحد بسيط وهي متحدة ماهية ووجودا فتكون أمورا انتزاعية لا حقيقية فلا استلزام ، نعم يكون ذلك إن قلنا : إن الاجزاء مأخوذة من أمور متغايرة بحسب الخارج لكن لا نقول به لأنه إن قيل حينئذ بتغاير الاجزاء أنفسها ماهية ووجودا كما ذهب اليه طائفة يرد لزوم عدم صحة الحمل بينها ضرورة أن الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل أحدهما على الآخر كزيد وعمرو ، وإن قيل بتغايرها ماهية لا وجودا ليصح الحمل كما ذهب اليه طائفة أخرى يرد لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية ، ولو سلمنا الاستلزام بين التركب العقلي والتركب الخارجي قلنا أن نقول : لا نسلم أنه لا شيء من الرسم مما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما إذا كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن إفادة كل رسم إياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وإن لم تقع تلك الافادة أصلا إذ الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب كذا قالوا .

واستدل الملاصدرا على نفي الاجزاء العقلية له تعالى بأن حقيقته سبحانه أنية محضة ووجود بحت فلو كان له عز وجل جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا إلى الفصل لافي مفهومه ومعناه بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ يقال : ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجودا محضا أو ماهية غير الوجود ، فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلا ليس بفصل إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود ، وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد حقق أن نفس الوجود حقيقته بلا شوب ، وأيضا لو كان له تعالى جنس لكان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان أحد الانواع الجوهرية

فيكون مشاركا لسائرها فى الجنس ، وقد برهن على إمكانها وحقق أن امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومبنى هذا أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت وهو مذهب الحكماء وأجلة من المحققين ، وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدرى الذى لا يجهله احد فانه مما لاشك فى استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدوانى وأطال الكلام فيه فى حواشيه على شرح التجريد وفى شرحه للهياكل النورية وفى غيرهما من رسائله ، وللملاصدرا (١) فى هذا المقام والبحث فى كلام الجلال كلام طويل عريض وقد حقق الكلام بطرز آخر يطلب من كتابه الاسفار بيد أنا نذكر هنا من كلامه سؤالا وجوابا يتعلقان فيما نحن فيه فنقول :

قال فان قلت : كيف يكون ذات البارى سبحانه عين حقيقة الوجود والوجود بديهى التصور وذات البارى مجهول الكنه ، قلت: قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صارا منشأين لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته تعالى فى غاية الاشراق والانارة، فان رجعت وقلت: إن كان ذات البارى نفس الوجود فلايخلو اما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه تعالى مفهوم الشىء ، وعلى الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهى التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثانى يقتضى أن يكون حقيقته تعالى غير مايفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما إذا سمى انسان بالوجود ومن البين أنه لا أثر لهذه التسمية فى الاحكام وأن هذا القسم راجع إلى الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه ويلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد برهن أن كل ذى ماهية معلول ، وعلى الثانى وهو أن يصدق عليه تعالى صدقا عرضيا فلايخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل يستدعى أن يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم فأقول. منشأ هذا الاشكال حسبان أن معنى كون هذا العام المشترك عرضيا أن للمعروض موجودية وللعارض موجودية أخرى كالماشي بالنسبة إلى الحيوان والضاحك بالقياس إلى الانسان وليس كذلك بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته إليها نسبة الانسانية إلى الانسان والحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الانسانية صح أن يقال: إنها عين الانسان لانها مرآة لملاحظته وحكاية عن جهته صح أن يقال: إنها غيره لانها أمر نسبي والانسان ماهية جوهرية ، وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه بل كالسواد الذى قد يراد به نفس المعنى النسبي أعنى الاسودية وقد يراد به مايكون به الشيء أسود أعنى الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الاسودية وإذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال ان ذاته عين الاسودية مع أن هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع ، إذا تقرر هذا قلنا فى الجواب فى الترديد الاول: نختار الشق الأول وهو أن الوجود حقيقة الذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود مايفهم من لفظ الوجود الخ نختار

---

(١) ويسمى صدر الدين الشيرازى وهو غير صدر الدين الشيرازى معاصر الملا جلال اه منه

منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم حكاية عنه فان للوجود عندنا حقيقة فى كل موجود كما أن للسواد حقيقة فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفى بعضها ليس كذلك وكما أن السوادات متفاوتة فى السوادية بعضها أقوى وأشد وبعضها أضعف وأنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالا ونقصانا، ولنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شق الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى وان كان عرضيا بمعنى أنه ليس له بحسب كونه مفهوما عنوانيا وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشىء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيئا آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة، فعلى هذا لا يرد علينا قولك: صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لأنه لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود أو لم يحمل، والذى ذهب الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهنى الذى يصدق على الايات والخصوصيات الوجودية انتهى، وما أشار اليه من تعدد الوجودات قال به المشاؤن وهى عند الاكثرين حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها، وقال بعضهم بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينها من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وكذا وجود المجردات ووجود الاجسام، وقالت طائفة من الحكماء المتألهين إنه ليس فى الخارج الا وجود واحد شخصى مجهول الكنه وهو ذات الواجب تعالى شأنه وأما الممكنات المشاهدة فليس لها وجود بل ارتباط بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات ونسبة اليه، نعم يطلق عليها انها موجودة بمعنى أن لها نسبة إلى الواجب تعالى فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب وصدق المشتق لا ينافى قيام مبدإ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه إلى عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدإ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما فى الحداد والمشمس على أن أمر اطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به فى تصحيح الحقائق، وقالوا: كون المشتق من المعقولات الثانية والبديهيات الأولية لا يصادم كون المبدإ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الامور ولا يخفى ما فيه من الانظار، ومثله ما دار على السنة طائفة من المتصوفة من أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، ومتمسكهم هذا اوهن من بيت العنكبوت، والذى حققه من كتب الشيخ الا كبر قدس سره وكتب أصحابه أن الله سبحانه ليس عبارة عن الوجود المطلق بمعنى الكلى الطبيعى الموجود فى الخارج فى ضمن أفراده ولا بمعنى أنه معقول فى النفس مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج على معنى أن ما فى النفس لو وجد فى أى شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت أصلا

بل بمعنى عدم التقيد بغيره مع كونه موجودا بذاته، في الباب الثاني من الفتوحات أن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول من شيء ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل . والملك القدوس الذي لم يزل . وفي النصوص للصدر القونوي تصور اطلاق الحق يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصف سلبي لا بمعنى أنه اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضا في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك والتنزيه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع .

وذكر بعض الاجلة أن الله تعالى عند السادة الصوفية هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته الجامع لكل كمال المنزه عن كل نقص المتجلي فيما يشاء من المظاهر مع بقاء التنزيه ثم قال : وهذا ما يقتضيه أيضا قول الاشعري بأن الوجود عين الذات مع قوله الاخير في كتابه الابانة باجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه بليس كمثله شيء .

وتحقيق ذلك أنه قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بحسبها لا سبيل إلى الرابع لأن التركيب من لوازمه الاحتياج ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحققها الخارجي إلى الوجود ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها والاحتياج في الجميع ينافي الوجوب الذاتي فتعين الأول فالواجب سبحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، ثم هو إما أن يكون مطلقا بالاطلاق الحقيقي وهو الذي لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد وإما أن يكون مقيداً بقيد مخصوص لا سبيل إلى الثاني لان المركب من القيد ومعروضه من لوازمه الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي فتعين الأول فواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطلق بالاطلاق الحقيقي، وأهل هذا القول ذهبوا إلى أنه ليس في الخارج إلا وجود واحد وهو الوجود الحقيقي وأنه لا موجود سواه وماهيات الممكنات أمور معدومة متميزة في أنفسها تميزا ذاتيا وهي ثابتة في العلم لم تشم رائحة الوجود ولا تشمه أبدا لكن تظهر أحكامها في الوجود المفاض وهو النور المضاف ويسمى العماء والحق المخلوق به وهؤلاء هم المشهورون بأهل الوحدة، ولعل القول الذي قلناه عن بعض الحكماء المتألهين يرجع إلى قولهم وهو طور ماوراء طور العقل وقد ضل بسببه أقوام وخرجوا من ربقة الاسلام، وبالجملة إن القول بأن حقيقة الواجب تعالى غير معلومة لأحد علما اكتناهيا احاطيا عقليا أو حسيا مما لا شبهة عندي في صحته واليه ذهب المحققون حتى أهل الوحدة، والقول بخلاف ذلك المحكي عن بعض المتكلمين لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا، ولا أدري هل تمكن معرفة الحقيقة أو لا تمكن ولعل القول بعدم إمكانها أوفق بعظمته تعالى شأنه وجل عن إحاطة العقول سلطانه، وأما شهود الواجب بالبصر في وقوعه في هذه النشأة خلاف بين أهل السنة وأما في النشأة الآخرة فلا خلاف فيه سوى أن بعض الصوفية قالوا إنه لا يقع إلا باعتبار مظهر ما وأما باعتبار الاطلاق الحقيقي فلا، وأما شهوده سبحانه بالقلب فقد قيل بوقوعه في هذه النشأة لكن على معنى شهود نوره القدسي ويختلف ذلك باختلاف الاستعداد لا على معنى شهود نفس الذات والحقيقة ومن ادعى ذلك فقد اشتبه عليه الأمر فادعى ما ادعى .

هذا ومن الناس من قال: لامانع من أن يراد من (حق قدره) حق معرفته ويراد من حق معرفته المعرفة بالكنه وكونها غير حاصلة لأحد مؤمنا كان أو غيره لايضر فيما نحن فيه لأن المراد إثبات عظمته تعالى المنافية لما عليه المشركون وكونه سبحانه لايعرف أحد كنه حقيقته يستدعي العظمة على أتم وجه فتأمل جميع ذلك والله تعالى الموفق للصواب .

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ ﴾ على جميع الممكنات ﴿ عَزِيزٌ ٧٤ ﴾ غالب على جميع الأشياء وقد علمت حال آلهتهم المقهورة لأذل العجزة ، والجملة في موضع التعليل لما قبلها ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي ﴾ أي يختار ﴿ مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا ﴾ يتوسطون بينه تعالى وبين الأنبياء عليهم السلام بالوحي ﴿ وَمِنَ النَّاسِ ﴾ أي ويصطفي من الناس رسلا يدعون من شاء اليه تعالى ويبلغونهم ما نزل عليهم والله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته ، وتقديم رسل الملائكة عليهم السلام لأنهم وسائط بينه تعالى وبين رسل الناس ، وعطف (من الناس) على (من الملائكة) وهو مقدم تقدير على (رسلا) فلاحاجة إلى التقدير وإن كان رسل كل موصوفة بغير صفة الآخرين كما أشرنا اليه ، وقيل : إن المراد الله يصطفي من الملائكة رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به من الطاعات ومن الناس رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به أيضا وهذا شروع في إثبات الرسالة بعد هدم قاعدة الشرك وردم دعائم التوحيد .

وفي بعض الأخبار أن الآية نزلت بسبب قول الوليد بن المغيرة (أأنزل عليه الذكر من بيننا) الآية وفيها رد لقول المشركين الملائكة بنات الله ونحوه من أباطيلهم ﴿ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ ﴾ بجميع المسموعات ويدخل في ذلك أقوال الرسل ﴿ بَصِيرٌ ٧٥ ﴾ بجميع المبصرات ويدخل في ذلك أحوال المرسل اليهم ، وقيل : إن السمع والبصر كناية عن علمه تعالى بالاشياء كلها بقرينة قوله سبحانه : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ لأنه كالتفسير لذلك ، ولعل الأول أولى ، وهذا تعميم بعد تخصيص ، وضمير الجمع للمكلفين على ما قيل : أي يعلم مستقبل أحوالهم وماضيها ، وعن الحسن أول أعمالهم وآخرها ، وعن علي بن عيسى ان الضمير لرسل الملائكة والناس والمعنى عنده يعلم ما كان قبل خلق الرسل وما يكون بعد خلقهم ﴿ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ٧٦ ﴾ كلها لا الى غيره سبحانه لا اشتراكا ولا استقلالا لأنه المالك لها بالذات فلا يسئل جل وعلا عما يفعل من الاصطفاء وغيره كذا قيل ، ويعلم منه أنه مرتبط بقوله تعالى : (الله يصطفي) الخ وكذا وجه الارتباط ، ويجوز أن يكون مرتبطا بقوله سبحانه : (يعلم) الخ على معنى واليه تعالى ترجع الأمور يوم القيامة فلا أمر ولانهي لأحد سواه جل شأنه هناك فيجازي كلا حسبما علم من أعماله ولعله أولى مما تقدم ويمكن أن يقال هو مرتبط بما ذكر لكن على طرز آخر وهو أن يكون إشارة إلى تعميم آخر للعلم أي اليه تعالى ترجع الأمور كلها لأنه سبحانه هو الفاعل لها جميعا بواسطة وبلا واسطة أو بلا واسطة في الجميع على ما يقوله الأشعري فيكون سبحانه عالما بها وجه ذلك على ما قرره بعضهم أنه تعالى عالم بذاته على أتم وجه وذاته تعالى علة مقتضية لما سواه والعلم التام بالعلة أو بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها فيكون علمه تعالى بجميع ماعداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ماعداه تابع لوجود ذاته سبحانه وفي ذلك بحث طويل عريض .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ أي صلوا وعبر عن الصلاة بهما لأنهما أعظم أركانها وأفضلها

والمراد أن مجموعهما كذلك وهو لا ينافي تفضيل أحدهما على الآخر ولا تفضيل القيام أو السجود على كل واحد واحد من الأركان ، وقيل : المعنى اخضعوا لله تعالى وخروا له سجدا ، وقيل : المراد الأمر بالركوع والسجود بمعناهما الشرعي في الصلاة فإنهم كانوا في أول إسلامهم يركعون في صلاتهم بلا سجود تارة ويسجدون بلا ركوع أخرى فأمروا بفعل الأمرين جميعا فيما حكاه في البحر ولم يره في أثر يعتمد عليه ، وتوقف فيه صاحب المواهب وذكره الفراء بلا سند ﴿ وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ ﴾ بسائر ما تعبدكم سبحانه به كما يؤذن به ترك المتعلق ، وقيل : المراد أمرهم بأداء الفرائض ه

وقوله تعالى ﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ ﴾ تعميم بعد تخصيص أو مخصوص بالنوافل وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه أمر بصلة الأرحام ومكارم الأخلاق ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٧٧ ﴾ في موضع الحال من ضمير المخاطبين أي افعلوا كل ذلك وأنتم راجون به الفلاح غير متيقنين به واثقين بأعمالكم ، والآية آية سجدة عند الشافعي . وأحمد . وابن المبارك . وإسحق رضي الله تعالى عنهم لظاهر ما فيها من الأمر بالسجود ولما تقدم عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال قلت : يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدتين ؟ قال : نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما ، وبذلك قال علي كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وابنه عبد الله . وعثمان . وأبو الدرداء . وأبو موسى . وابن عباس في إحدى الروايتين عنه رضي الله تعالى عنهم ، وذهب أبو حنيفة . ومالك . والحسن . وابن المسيب . وابن جبير . وسفيان الثوري رضي الله تعالى عنهم إلى أنها ليست آية سجدة ، قال ابن الهمام : لأنها مقرونة بالأمر بالركوع والمعهود في مثله من القرآن كونه أمرا بما هو ركن للصلاة بالاستقراء نحو (اسجدي واركعي) وإذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال ، وما روي من حديث عقبة قال الترمذي : إسناده ليس بالقوي وكذا قال أبو داود . وغيره انتهى ه

وانتصر الطيبي لإمامه الشافعي رضي الله تعالى عنه فقال : الركوع مجاز عن الصلاة لاختصاصه بها وأما السجود فلما لم يختص حمل على الحقيقة لعدم الفائدة ولأن العدول إلى المجاز من غير صارف أو نكتة غير جائز والمقارنة لا توجب ذلك ، وتعقبه صاحب الكشف بأن للقائل أن يقول : المقارنة تحسن ذلك ، وتوافق الأمرين في الفرضية أو الإيجاب على المذهبين من المقتضيات أيضا ، ثم رجع إلى الانتصار فقال : الحق إن السجود حيث ثبت ليس من مقتضى خصوص تلك الآية لأن دلالة الآية غير مقيدة بحال التلاوة بل إنما ذلك بفعل الرسول ﷺ أو قوله فلا مانع من كون الآية دالة على فرضية سجود الصلاة ومع ذلك تشرع السجدة عند تلاوتها لما ثبت من الرواية الصحيحة ، وفيه أنه إن أراد أن ما ثبت دليل مستقل على مشروعيتها من غير مدخل للآية فذلك على ما فيه عالم لا يقله الشافعي ولا غيره ، وإن أراد أن الآية تدل على ذلك كما تدل على فرضية سجود الصلاة وما ثبت كاشف عن تلك الدلالة فذلك قول بخفاء تلك الدلالة والتزام أن الأمر بالسجود لمطلق الطلب الشامل لما كان على سبيل الإيجاب كما في طلب سجود الصلاة ولما كان على سبيل الندب كما في طلب سجود التلاوة فإنه سنة عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ولعله يتعين عنده ذلك ولا محذور فيه بل لا معدل عنه إن صح الحديث لكن قد سمعت آنفا ما قيل فيه ، ولك أن تقول : إنه قد قوي بما أخرجه أبو داود . وابن ماجه . وابن مردويه والبيهقي عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في

القرآن منها ثلاث في المفصل •

وفي سورة الحج سجدتان ويعمل كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الظاهر في كونه عن سماع منه ﷺ أو رؤية لفعله ذلك ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ﴾ أي لله تعالى أو في سبيله سبحانه، والجهاد كما قال الراغب استفراغ الوسع في مدافعة العدو وهو ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر كالكفار، ومجاهدة الشيطان. ومجاهدة النفس وهي أكبر من مجاهدة العدو الظاهرة كما يشعر به ما أخرج البيهقي وغيره عن جابر قال: قدم على رسول الله ﷺ قوم غزاة فقال: «قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قيل وما الجهاد الأكبر؟ قال مجاهدة العبد هواه» وفي إسناده ضعف مغتفر في مثله •

والمراد هنا عند الضحاك جهاد الكفار حتى يدخلوا في الاسلام، ويقتضي ذلك أن تكون الآية مدنية لأن الجهاد إنما أمر به بعد الهجرة . وعند عبد الله بن المبارك جهاد الهوى والنفس، والأولى أن يكون المراد به ضروبه الثلاثة وليس ذلك من الجمع بين الحقيقة والمجاز في شيء ، وإلى هذا يشير ما روى جماعة عن الحسن أنه قرأ الآية وقال: إن الرجل ليجاهد في الله تعالى وما ضرب بسيف، ويشمل ذلك جهاد المبتدعة والفسقة فانهم أعداء أيضا ويكون بزجرهم عن الابتداع والفسق ﴿حَقَّ جِهَادِهِ﴾ أي جهاداً فيه حقا فقدم حقا وأضيف على حد جرد قطيفة وحذف حرف الجر وأضيف جهاد الى ضميره تعالى على حد قوله • ويوم شهدناه سليما وعامرا •

وفي الكشاف الاضافة تكون لأدنى ملابسة واختصاص فلما كان الجهاد مختصا بالله تعالى من حيث أنه مفعول لوجهه سبحانه ومن أجله صحت اضافته اليه، وأياما كان فنصب (حق) على المصدرية، وقال أبو البقاء :إنه نعت لمصدر محذوف أي جهادا حق جهاده ، وفيه أنه معرفة فكيف يوصف به النكرة ولا أظن أن أحدا يزعم أن الاضافة اذا كانت على الاتساع لا تفيد تعريفا فلا يتعرف بها المضاف ولا المضاف اليه، والآية تدل على الأمر بالجهاد على أتم وجه بأن يكون خالصا لله تعالى لا يخشى فيه لومة لائم وهي محكمة •

ومن قال كمجاهد . والكلبي: إنها منسوخة بقوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) فقد أراد بها أن يطاع سبحانه فلا يعصى أصلا وفيه بحث لا يخفى ، وأخرج ابن مردويه عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه قال: قال لي عمر رضي الله تعالى عنه (ألسنا كنا نقرأ وجاهدوا في الله حق جهاده في آخر الزمان كما جاهدتم في أوله)؟ قلت: بلى فمتى هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: إذا كانت بنو أمية الامراء وبنو المغيرة الوزراء، وأخرجه البيهقي في الدلائل عن المسور بن مخرمة رضي الله تعالى عنه قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف فذكره، ولا يخفى عليك حكم هذه القراءة . وقال النيسابوري : قال العلماء لو صحت هذه الرواية فلعل هذه الزيادة من تفسيره ﷺ وليست من نفس القرآن وإلا لتواترت وهو كما ترى ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾ أي هو جل شأنه اختاركم لا غيره سبحانه ،والجملة مستأنفة لبيان علة الامر بالجهاد فان المختار إنما يختار من يقوم بخدمته ومن قربه العظيم يلزمه دفع أعدائه ومجاهدة نفسه بترك ما لا يرضاه ففيها تنبيه على المقتضي للجهاد، وفي قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ﴾ أي في جميع أموره ويدخل فيه الجهاد دخولا أوليا ﴿مِنْ حَرَجٍ﴾ أي ضيق بتكليف ما يشتد القيام به عليكم اشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه، والحاصل أنه تعالى أمرهم بالجهاد وبين أنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد المقتضي وارتفع المانع،

ويجوز أن يكون هذا اشارة إلى الرخصة في ترك بعض ما أمرهم سبحانه به حيث شق عليهم لقوله ﷺ « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » فانتفاء الحرج على هذا بعد ثبوته بالترخيص في الترك بمقتضى الشرع وعلى الأول انتفاء الحرج ابتداء ، وقيل : عدم الحرج بأن جعل لهم من كل ذنب مخرجا بأن رخص لهم في المضايق وفتح عليهم باب التوبة وشرع لهم الكفارات في حقوقه والاروش والديات في حقوق العباد ، ولا يخفى أن تعميمه للتوبة ونحوها خلاف الظاهر وإن روى ذلك من طريق ابن شهاب عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما .

وفي الحواشي الشهابية ان الظاهر أن حق جهاده تعالى لما كان متعسراً ذيله بهذا ليبين أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا ما يليق به جل وعلا من كل الوجوه .

وذكر الجلال السيوطي أن هذه الآية أصل قاعدة المشقة تجلب التيسير وهو أوفق بالوجه الثاني فيها .

﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ نصب على المصدرية بفعل دل عليه ما قبله من نفي الحرج بعد حذف مضاف أي وسع دينكم توسعة ملة أبيكم أو على الاختصاص بتقدير أعني بالدين ونحوه وإليهما ذهب الزمخشري ، وقال الحوفي . وأبو البقاء : نصب على الاغراء بتقدير اتبعوا أو الزموا أو نحوه ، وقال الفراء : نصب بنزع الخافض أي كملة أبيكم ، والمراد بالملة اما ما يعم الاصول والفروع أو ما يخص الاصول فتأمل ولا تغفل ، و (ابراهيم) منصوب بمقدر أيضا أو مجرور بالفتح على أنه بدل أو عطف بيان ، وجعله عليه السلام أباهم لانه أبو رسول الله ﷺ وهو كالاب لامته من حيث أنه سبب لحياتهم الابدية ووجودهم على الوجه المعتد به في الآخرة أو لأن أكثر العرب كانوا من ذريته عليه السلام فغلبوا على جميع أهل ملته ﷺ ﴿ هُوَ ﴾ أي الله تعالى كما روى عن ابن عباس . ومجاهد والضحاك . وقتادة . وسفيان ، ويدل عليه ما سيأتي بعد في الآية وقراءة أبي رضي الله تعالى عنه (الله) ﴿ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ ﴾ أي من قبل نزول القرآن وذلك في الكتب السماوية كالتوراة والانجيل ﴿ وَفِي هَذَا ﴾ أي في القرآن ، والجملة مستأنفة ، وقيل إنها كالبدل من قوله تعالى (هو اجتباكم) ولذا لم تعطف ، وعن ابن زيد . والحسن أن الضمير لابراهيم عليه السلام واستظهره أبو حيان للقرب وتسميته إياهم بذلك من قبل في قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) وقوله هذا سبب لتسميتهم بذلك في هذا لدخول أكثرهم في الذرية فجعل مسميا لهم فيه مجازا ، ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي جوازه خلاف مشهور ، وقال أبو البقاء : المعنى على هذا وفي هذا بيان تسميته إياكم بهذا الاسم حيث حكي في القرآن مقالته ، وقال ابن عطية : يقدر عليه وسميتكم في هذا المسلمين ، ولا يخفى ما في كل ذلك من التكلف .

واستدل بالآية من قال : ان التسمية بالمسلمين مخصوص بهذه الأمة وفيه نظر ﴿ لِيَكُونَ الرَّسُولُ ﴾ يوم القيامة ﴿ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ ﴾ أنه قد بلغكم ، ويدل هذا القول منه تعالى على قبول شهادته عليه الصلاة والسلام لنفسه اعتمادا على عصمته ولعل هذا من خواصه ﷺ في ذلك اليوم وإلا فالمعصوم يطالب في الدنيا بشاهدين إذا ادعى شيئاً لنفسه كما يدل على ذلك قصة الفرس وشهادة خزيمة رضي الله تعالى عنه ، وأيضا لو كان كل معصوم تقبل شهادته لنفسه في ذلك اليوم لما احتيج إلى شهادة هذه الأمة على الأمم حين يشهد عليهم أنبياؤهم

فينكرون كما ذكر ذلك كثير من المفسرين فى تفسير قوله تعالى ﴿ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ورد أنه يؤتى بالأمم وأنبيائهم فيقال للأنبياء هل بلغتم أممكم ؟ فيقولون : نعم بلغناهم فينكرون فيؤتى بهذه الأمة فيشهدون أنهم قد بلغوا فتقول الأمم لهم : من أين عرفتم ؟ فيقولون : عرفنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق أو شهيدا عليكم بطاعة من أطاع وعصيان من عصى ، ولعل علمه ﷺ بذلك بتعريف الله تعالى بعلامات تظهر له فى ذلك الوقت تسوغ له عليه الصلاة والسلام الشهادة ، و كون أعمال أمته تعرض عليه عليه الصلاة والسلام وهو فى البرزخ كل اسبوع أو أكثر أو أقل إذا صح لا يفيد العلم بأعيان ذوى الأعمال المشهود عليهم وإلا أشكل ما رواه أحمد فى مسنده . والشيخان عن أنس . وحذيفة قالا : « قال رسول الله ﷺ ليردن على ناس من أصحابى الحوض حتى إذا رأيتهم وعرفتهم اختلجوا دونى فأقول : يارب أصيحابى أصيحابى فيقال لى : إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك » وربما أشكل هذا على تقدير صحة حديث العرض سواء أفاد العلم بالاعيان أم لا ، وإذا التزم صحة ذلك الحديث وأنه ﷺ لم يستحضر أعمال أولئك الاقوام حين عرفهم فقال ما قال وأن المراد من - إنك لا تدرى - الخ مجرد تعظيم أمر ما أحدثوه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا نفى العلم به يبقى من مات من أمته طائعا أو عاصيا فى زمان حياته ﷺ ولم يكن علم بحاله أصلا كمن آمن ومات ولم يسمع ﷺ به فان عرض الاعمال فى حقه لم يجىء فى خبر أصلا ، والقول بعدم وجود شخص كذلك بعيد ، ومن زعم أنه ﷺ يعلم أعمال أمته ويعرفهم واحدا واحدا حيا وميتا ولذا ساغت شهادته عليهم بالطاعة والمعصية يوم القيامة لم يأت بدليل ، والآية لا تصلح دليلا له إلا بهذا التفسير وهو محل البحث ، على أن فى حديث الافك ما يدل على خلافه •

وزعم بعضهم أن معرفته ﷺ للطائع والعاصى من أمته لما أنه يحضر سؤالهم فى القبر عنه عليه الصلاة والسلام كما يؤذن بذلك ما ورد أنه يقال للمقبور : ما تقول فى هذا الذى بعث اليكم ؟ واسم الاشارة يستدعى مشارا اليه محسوسا مشاهدا وهو كما ترى . واختار بعض أن الشهادة بذلك على بعض الأمة وهم الذين كانوا موجودين فى وقته ﷺ وعلم حالهم من طاعة وعصيان . والخطاب فى (عليكم) إما خاص بهم أو عام على سبيل التغليب وفيه ما فيه فتدبر ، وقيل على فى (عليكم) بمعنى اللام كما فى قوله تعالى (وما ذبح على النصب) فالمعنى شهيدا لكم ، والمراد بشهادته لهم تزكيته إياهم إذا شهدوا على الأمم ولا يخفى بعده ، واللام متعلقة بسماكم على الوجهين فى الضمير وهى للعاقبة على ماقيل ، وقال الخفاجى : لامانع من كونها للتعليل فان تسمية الله تعالى أو ابراهيم عليه السلام لهم بالمسلمين حكم باسلامهم وعدالتهم وهو سبب لقبول شهادة الرسول عليه الصلاة والسلام الداخل فيهم دخولا أوليا وقبول شهادتهم على الأمم وفيه نوع خفاء •

﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾ أى فتقربوا اليه تعالى لما خصكم بهذا الفضل والشرف بانواع الطاعات ، وتخصيص هذين الأمرين بالذكر لانافتهما وفضلهما ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ ﴾ أى ثقوا به تعالى فى جميع أموركم ﴿ هُوَ مَوْلَاكُمْ ﴾ ناصركم ومتولى أموركم ﴿ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ٧٨ ﴾ هو إذ لا مثل له تعالى فى الولاية والنصرة فان من تولاه لم يضع ومن نصره لم يخذل بل لا ولى ولا ناصر فى الحقيقة سواه عز وجل ، وفى

هذا إشارة إلى أن قصارى الكمال الاعتصام بالله تعالى وتحقيق مقام العبودية وهو وراء القسمية والاجتباء، وجوز أن يكون (هو مولاكم) تتميما للاجتباء وليس بذاك هذا .

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) كيد عدوهم من الشيطان والنفس (إن الله لايحب كل خوان كفور) ويدخل فى ذلك الشيطان والنفس، وصدق الوصفين عليهما ظاهر جدا بل لاخوان ولا كفور مثلهما (الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة) الخ فيه إشارة إلى حال أهل التمكين وانهم مهديون هادون فلا شطح عندهم ولا يضل أحد بكلماتهم (فكأين من قرية أهلكناها وهى ظالمة فهى خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد) قيل: فى القرية الظالمة إشارة إلى القلب الغافل عن الله تعالى، وفى البئر المعطلة إشارة إلى الذهن الذى لم يستخرج منه الأفكار الصافية ، وفى القصر المشيد إشارة إلى البدن المشتمل على حجرات القوى .

(فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين المنكرين فان قلوبهم عمى عن رؤية أنوار أهل الله تعالى فان لهم أنوارا لاترى إلا بعين القلب وبهذه العين تدرك حقائق الملك ودقائق الملكوت ، وفى الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) قد تقدم الكلام فى اليوم وانقسامه فتذكر (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة) أى ستر عن الأغيار من أن يقفوا على حقيقتهم كما يشير ما يروونه من الحديث القدسى «أوليائى تحت قبابى لايعرفهم أحد غيرى» (ورزق كريم) وهو العلم اللدنى الذى به غذاء الأرواح .

وقال بعضهم : رزق القلوب حلاوة العرفان ورزق الأسرار مشاهدة الجمال ورزق الأرواح مكاشفة الجلال وإلى هذا الرزق يشير عليه الصلاة والسلام بقوله : « أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى » والاشارة فى قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته) الآيات على قول من زعم صحة حديث الغرانيق إلى أنه ينبغى أن يكون العبد فناء فى ارادة مولاه عز وجل والا ابتلى بتلبيس الشيطان ليتأدب ولا يبقى ذلك التلبيس لمنافاته الحكمة (والذين هاجروا فى سبيل الله) عن أوطان الطبيعة فى طلب الحقيقة (ثم قتلوا) بسيف الصدق والرياضة (أو ماتوا) بالجذبة عن أوصاف البشرية (ليرزقنهم الله رزقا حسنا) هو رزق دوام الوصلة كما قيل : أو هو كالرزق الكريم (ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله) فيه إشارة الى نصر السالك الذى عاقب نفسه بالمجاهدة بعد أن عاقبته بالمخالفة ثم ظلمته باستيلاء صفاتها (وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) أخذ الصوفية منه ترك الجدال مع المنكرين .

وذكر بعضهم أن الجدال معهم عبث كالجدال مع العنين فى لذة الجماع (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر) الآية فيه إشارة إلى ذم المتصوفة الذين إذا سمعوا الآيات الرادة عليهم ظهر عليهم التجهم والبسور وهم فى زماننا كثيرون فانا لله وإنا اليه راجعون، وفى قوله تعالى : (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا) الخ إشارة إلى ذم الغالين فى أولياء الله تعالى حيث يستغيثون بهم فى الشدة غافلين عن الله تعالى وينذرون لهم النذور والعقلاء منهم يقولون : إنهم وسائلنا إلى الله تعالى وإنما ننذر لله عز وجل ونجعل ثوابه للولى ، ولا يخفى أنهم فى دعواهم الأولى أشبه الناس بعبدة الأصنام القائلين إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى ، ودعواهم الثانية لابأس بها لو لم يطلبوا منهم بذلك شفاء مريضهم أو رد غائبهم أو نحو

ذلك ، والظاهر من حالهم الطلب ، ويرشد الى ذلك أنه لو قيل : انذروا لله تعالى واجعلوا ثوابه لوالديكم فانهم أحوج من أولئك الأولياء لم يفعلوا ؛ ورأيت كثيراً منهم يسجد على أعتاب حجر قبور الأولياء، ومنهم من يثبت التصرف لهم جميعاً في قبورهم لكنهم متفاوتون فيه حسب تفاوت مراتبهم، والعلماء منهم يحصرون التصرف في القبور في أربعة أو خمسة وإذا طولبوا بالدليل قالوا : ثبت ذلك بالكشف قاتلهم الله تعالى ما أجهلهم وأكثر افترائهم ، ومنهم من يزعم أنهم يخرجون من القبور ويتشكلون بأشكال مختلفة ، وعلماؤهم يقولون : إنما تظهر أرواحهم متشكلة وتطوف حيث شاءت وربما تشكلت بصورة أسد أو غزال أو نحوه وكل ذلك باطل لا أصل له في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة ، وقد أفسد هؤلاء على الناس دينهم وصاروا ضحكة لأهل الأديان المنسوخة من اليهود والنصارى وكذا لأهل النحل والدهرية ، نسأل الله تعالى العفو والعافية ه

(وجاهدوا في الله حق جهاده) شامل لجميع أنواع المجاهدة ، ومنها جهاد النفس وهو بتزكيتها بأداء الحقوق وترك الحظوظ ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه عن الكونين ، وجهاد الروح بافناء الوجود ، وقد قيل :

ه وجودك ذنب لا يقاس به ذنب ه (واعتصموا بالله) تمسكوا به جل وعلا في جميع أحوالكم (هو مولاكم) على الحقيقة (فنعم المولى) في إفناء وجودكم (ونعم النصير) في إبقائكم ، وما أعظم هذه الخاتمة لقوم يعقلون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ه

﴿ تم والحمد لله الجزء السابع عشر ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثامن عشر وأوله (سورة المؤمنين) ﴾

فهرست

الجزء السابع عشر من تفسير روح المعاني

صحيفة	
٢	﴿سورة الأنبياء﴾
٣	بيان المراد من اقتراب الحساب
٦	بيان أن الناس في غفلة عظيمة عن الحساب
٧	تأويل قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون)
٨	بيان جناية أخرى من جنايات المشركين وهي قولهم ان الرسول بشر مثلكم وان ما أتى به سحر
٩	حكاية قول آخر مضطرب باطل من أقوالهم وهو ادعاؤهم أن القرآن تخاليط الاحلام وأنه مفترى وأنه شعر
١٠	طلب المشركين أن يأتيهم الرسول بآية كما أرسل الاولون تثبت رسالته
١١	تكذيبهم فيما قالوا
١٢	الرد على ما زعموه من أن الرسول لا يكون إلا ملكا الخ
١٣	بيان أن الرسل عليهم الصلاة والسلام يشاركون بقية أفراد النوع الانساني في البشرية وخواصها الطبيعية
١٤	بيان حقية القرآن
١٥	تأويل قوله تعالى (وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة) الآية
١٦	تأويل قوله تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين)
١٨	بيان أن الله تعالى لا يتخذ اللهو لحكمته واختلاف العلماء هل يدخل اللهو تحت القدرة أم لا ؟
١٩	تأويل قوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل

صحيفة
فيدمغه فاذا هو زاهق) الخ
٢١ بيان أن الملائكة لايتكبرون عن عبادة الله تعالى وبيان كيفية عبادتهم
٢١ حكاية جناية أخرى من جنايات المشركين وهى اتخاذهم آلهة من الأرض
٢٣ الدليل على بطلان تعدد الآلهة
٢٥ تقرير برهان التمانع
٢٨ تفسير قوله تعالى (لايسأل عما يفعل وهم يسئلون) واختلاف العلماء فى أفعال الله هل تعلل بالأغراض أم لا ؟
٢٩ كلام العلامة ابن القيم فى تعليل أفعال الله
٣٠ بيان خلو ما اتخذوه من خصائص الالهية ومطالبتهم بالبرهان على إلهيتها
٣٢ حكاية جناية أخرى من جنايات المشركين وهى ادعاؤهم أن الرحمن اتخذ ولدا تعالى عن ذلك علوا كبيراً
٣٢ ابطال ماقالوه وبيان أن الملائكة عباد الله
٣٤ مذاهب حكماء اليونان فى تكوين العالم
٣٦ تاويل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شىء حى)
٣٧ بيان الحكمة فى خلق الجبال
٣٨ « « فى جعل الفجاج والسبل والأرض
٣٨ تاويل قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا)
٤٠ الكلام على الفلك
٤١ أقوال الحكما فى الأفلاك وتقرير بعض مباحث من علم الهيئة وقد أطنب فيه المصنف وأتى بفوائد جمة
٤٤ تاويل قوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد)
٤٧ تاويل قوله تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة)
٤٨ تاويل قوله تعالى (خلق الانسان من عجل)
٤٩ استعجال المشركين للساعة بطريق الاستهزاء والانكار وبيان هول مايستعجلونه
٥٠ تسلية النبى ﷺ عن استهزائهم بذكر ماحصل للانبياء قبله من استهزاء أممهم بهم
٥٣ بيان ان ما أنذرهم به النبى ﷺ إنما هو وحى صادق
٥٤ « ماسيقع عند اتيان ما أنذروه من وضع

صحيفة
الموازين وبيان أنها ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الأعمال
٥٤ بيان أن احضار الموازين تجاه العرش بين الجنة والنار
٥٦ (ومن باب الاشارة فى الآيات)
٥٧ الكلام على معنى الفرقان الذى أوتيه موسى وهرون عليهما السلام
٦١ اقسام ابراهيم عليه السلام أن يكسر أصنامهم
٦١ جعل « « « الأصنام قطعا وتركه كبير الأصنام لعلهم إليه يرجعون
٦٤ احضارهم ابراهيم على أعين الناس ليشهدوا عقوبته
٦٥ الزام ابراهيم إياهم الحجة
٦٦ تفكرهم فى عدم صلاحية أصنامهم للآلهية وانتكاسهم بعد ذلك
٦٧ تبكيت ابراهيم عليه السلام لهم وعزمهم على تحريقه بعد عجزهم عن الحجة
٦٨ تاويل قوله تعالى (قلنا يانار كونى برداً وسلاما على ابراهيم) وماورد فى ذلك
٦٩ بيان أن مايقع من بعض الفسقة المنتسبين إلى الشيخ أحمد الرفاعى رحمه الله من دخول النار وضرب السلاح هو من السحر المختلف فى كفر فاعله وبيان ماوقع فى طريقة الرفاعى من البدع التى يتبرأ هو منها ومن فاعلها
٧٠ انجاء ابراهيم ولوط عليهما السلام
٧٢ « لوط عليه السلام من القرية التى كانت تعمل الخبائث
٧٣ أخبار نوح عليه السلام
٧٣ أخبار داود وسليمان عليهما السلام
٧٤ بيان ما اختلف فيه داود وسليمان من الفتوى
٧٥ بيان أن خطأ المجتهد لايقدح فى كونه مجتهدا
٧٦ تسخير الجبال والطير يسبحن مع داود وتعليمه صنعة الدروع
٧٧ تسخير الرياح لسليمان عليه السلام
٧٨ تسخير الشياطين له
٧٩ شكوى أيوب الى ربه وتلطفه فى طلب الرحمة
٨١ استجابة الله له وكشفه الضر عنه

صحيفة
٨٢ إخبار اسماعيل وادريس وذي الكفل عليهم السلام
٨٣ خروج ذي النون عليه السلام مغاضبا لقومه
٨٥ استجابة الله له وانجاؤه من الغم
٨٧ أخبار زكريا عليه السلام
٨٨ أخبار مريم وعيسى عليهما السلام
٨٩ تأويل قوله (ان هذه امتكم امة واحدة)
٩٠ تأويل قوله تعالى (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لايرجعون)
٩٢ تاويل قوله تعالى (حتى إذا فتحت ياجوج وماجوج)
٩٣ بيان أن الكفار وما يعبدونه من دون الله حصب جهنم واعتراض ابن الزبعرى على الآية بالمسيح وعزير
٩٧ بيان أن الذين سبقت لهم من الله الحسنى مبعدون عن النار
٩٩ تأويل قوله تعالى (يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب)
١٠١ اختلاف العلماء في البعث هل هو ايجاد بعد عدم أو جمع بعد تفريق
١٠٣ تاويل قوله تعالى (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الأرض يرثها عبادى الصالحون)
١٠٤ ارسال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رحمة للعالمين
١٠٥ اختلاف العلماء في عموم بعثته الى الملائكة
١٠٦ تاويل قوله تعالى (قل إنما يوحى الى انما الهكم إله واحد) الخ
١٠٨ ﴿ ومن باب الاشارة في الايات ﴾
١٠٩ ﴿ سورة الحج ﴾
١١٠ بيان أن قوله تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم) يعم المخاطبين الى يوم القيامة لكن بدليل خارجي الخ
١١١ الكلام على زلزلة الساعة وما ورد فيها من الأحاديث
١١٤ ذم من يجادل في الله بغير علم
١١٤ بيان أن من تولاه الشيطان أوقعه في الضلال
١١٥ اقامة الحجة على منكرى البعث

صحيفة
١١٧ بيان أن النظر في بدء التكوين وأطوار الخلقة أعظم دليل على صحة البعث
١١٧ تأويل قوله تعالى (ثم لتبلغوا أشدكم)
١١٨ حجة أخرى على صحة البعث
١٢٠ بيان أن ما ذكر من أطوار خلقة الانسان واحياء الأرض بعد موتها انما هو من ءاثار الوهيته تعالى
١٢١ بيان النتائج الخمس التى استنتجها أهل المنطق الاسلاميون من أوائل هذه السورة
١٢٥ بيان ذم المذبذبين
١٢٦ بيان كمال حسن حال المؤمنين المخلصين
١٢٦ تأويل قوله تعالى (من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والاخرة) الخ
١٢٨ تأويل قوله تعالى (ان الذين ءامنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) الاية
١٣٠ بيان أن الله يسجد له جميع الكائنات وكثير من الناس وبيان معنى السجود
١٣٤ بيان ما أعد للكفار من العذاب الاليم
١٣٥ بيان ما للمؤمنين من نعيم مقيم
١٣٧ تأويل قوله تعالى (وهدوا إلى الطيب من القول)
١٣٨ وعيد صنف من الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام
١٣٨ الدليل على عدم جواز بيع دور مكة واجارتها وما ورد في ذلك
١٣٩ بيان أن الأخبار المصرحة بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعى
١٤١ تاويل قوله تعالى (وإذ بوأنا لابراهيم مكان البيت) الخ
١٤٢ تاريخ بناء الكعبة
١٤٣ أمر ابراهيم عليه السلام بدعوة الناس للحج
١٤٥ بيان أن أيام العيد ثلاثة عند الحنفية وأربعة عند الشافعية ودليل كل
١٤٦ تاويل قوله تعالى (ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم)
١٤٧ الدليل على حل سائر الانعام إلا ما ذكر في

صحيفة

آية التحريم
١٤٩ بيان حال من أشرك بالله
١٥٠ تأويل قوله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب)
١٥٢ بيان ما فى الشعائر من المنافع للناس
١٥٣ تفسير قوله تعالى (ولكل أمة جعلنا منسكا)
١٥٤ بيان صفات المخبتين
١٥٥ « أن البدن من شعائر الله
١٥٥ الأمر بذكر اسم الله عند ذبح البدن وبيان كيفية ذبحها
١٥٧ بيان معنى القانع والمعتر
١٥٨ تأويل قوله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم)
١٥٨ (ومن باب الاشارة فى الآيات)
١٦١ الاذن للمؤمنين فى قتال المشركين
١٦٤ تأويل قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات)
١٦٥ تسلية النبى ﷺ عن تكذيب قومه بما حصل للانبياء قبله من تكذيب أممهم لهم
١٦٥ بيان أن الله أهلك كثيرا من القرى بسبب الظلم
١٦٧ حث المشركين على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين
١٦٧ تأويل قوله تعالى (فإنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور)
١٦٨ اختلاف العلماء هل العقل هو العلم أم لا
١٦٩ تأويل قوله تعالى (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون)
١٦٩ استعجال المشركين بالعذاب
١٧٠ سنة الله الاملاء للامم ثم أخذها وهى ظالمة
١٧١ بيان عاقبة المؤمنين
١٧٢ الدليل على مغايرة الرسول للنبى وتأويل قول الله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى) الآية
١٧٣ نسخ الله ما يلقيه الشيطان من الشبه
١٧٥ تأويل قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا فى مرية منه)

صفحة

١٧٦ أقوال العلماء فى تأويل هذه الآيات
١٧٧ الكلام على قصة الغرانيق وبيان أنها مختلقة باطلة موضوعة
١٧٨ بيان من ذهب إلى صحة قصة الغرانيق
١٧٩ بيان تأويلهم فى الآية وفيه مباحث نفيسة ينبغى الاطلاع عليها
١٨١ بيان ما يتحقق فيه اعجاز القرآن
١٨٤ كلام صاحب التلويح فى تقسيم الوحى إلى ظاهر وباطن وكل منهما إلى ثلاثة أقسام
١٨٦ تأويل قوله تعالى (الملك يومئذ لله يحكم بينهم)
١٨٧ بيان أن الشهداء يرزقون فى البرزخ
١٨٩ تأويل قوله تعالى (ذلك ومن عاقب بمثل ما عوقب به)
١٩١ بيان أن الله هو الحق وأن الآلهة التى يعبدها المشركون هى الباطل
١٩٣ تأويل قوله تعالى (ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا باذنه)
١٩٤ بيان أن الله رؤف بالعباد حيث أوضح لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية والتنزيلية
١٩٥ تفسير قوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه) وبيان الأمر المتنازع فيه
٢٠٠ تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل)
٢٠٢ بيان ما قيل فى معرفة كنهه تعالى وقد بسطه المصنف مع تحقيق المقام وبيان مذاهب المخالفين .
٢٠٧ تفسير قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا)
٢٠٧ بيان وجه ارتباط قوله تعالى (وإلى الله ترجع الأمور) بما قبله
٢٠٩ تفسير قوله تعالى (وجاهدوا فى الله) الآية
٢٠٩ تفسير قوله تعالى (هو اجتباكم) الآية وبيان أنه تعالى أمرهم بالجهاد وانه لا عذر لهم فى تركه حيث وجد المقتضى وارتفع المانع
٢١١ بيان كيفية شهادة الرسل على أممهم يوم القيامة
٢١١ تفسير قوله تعالى (واعتصموا بالله) الآية وبها يتم الجزء